This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600062585W

D. Carl Daub's

System

der

christlichen Dogmatik.

Erster Theil.

Herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1841.

D. Carl Daub's

philosophische und theologische

Vorlesungen

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Sechster Band.

Berlin,

Verlag von Duncker und Humblot.

1841.

265. c. 75.

D. Carl Daub's

System

der

christlichen Dogmatik.

Erster Theil.

Herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1841.

D. Carl Daub's

philosophische und theologische

Vorlesungen

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Sechster Band.

Berlin,

Verlag von Duncker und Humblot.

1841.

265. c. 75.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Vorrede.

Nicht mit Unrecht iſt von uns, nicht blos aus dem äußerlichen Grunde der Unterſcheidung von den bereits im Druck erſchienenen Prolegomenen zur Dogmatik, dieſem Werk der Titel: *Syſtem* der chriſtlichen Dogmatik gegeben worden, ſondern auch mit der inneren Berechtigung dazu durch es ſelbſt und ſeine durchaus ſyſtematiſche Natur. Nicht allzuſchwer war es zu ſeiner Zeit, nach dem Vorgang des „apoſtoliſchen Symbolums" die innere Einheit und Gliederung des chriſtlichen Glaubens in ſeinen drei Hauptlehren herauszufinden und danach die chriſtliche Dogmatik ſich ſelbſt entwickeln zu laſſen, ſo daß fortan geſagt werden konnte: jede Dogmatik, welche nicht (wie in der Erkenntniß der Wahrheit überhaupt der Gedanke nur den Gang der Sache zu gehen und ihr nachzugehen hat) als Wiſſenſchaft dem Grundgedanken der Bibel und Kirche folgt, könne ſo wenig eine den Forderungen des chriſtlichen Glaubens, als der Wiſſenſchaft entſprechende ſein. Schwieriger hingegen war, nicht nur die drei Grundlehren des Chriſtenthums auf den einfachen Gedanken zurückzuführen, ſondern auch aus dieſem den ganzen, vollſtändigen Inhalt der chriſtlichen Glaubenslehre zu gliedern und die Gliederung deſſelben durch das Einzelnſte hindurchzuführen. Dies Verdienſt Daub's wird wohl von Allen, welche ſich an das Studium dieſes

Werkes begeben, zugestanden werden. Kann man, was die äußerliche Form, die Sprache (ob deutsch oder lateinisch), den individuellen Styl, die Länge oder Kürze der Abhandlung u. s. f. betrifft, wohl sagen: methodus est arbitraria (wenn so Aeußerliches und nur Erscheinendes Methode genannt zu werden verdient), so ist es doch ein gänzliches Verkennen aller Forderungen des Gegenstandes und der Wissenschaft, darin einen Freibrief zur beliebigen, eigenthümlichen und sogenannten neuen Behandlung des Inhaltes der Wissenschaft selbst zu finden; denn diese Bestimmung ist alsdann nur die negative d. i. die Bearbeitung ist nur eine andere, als die schon vorhandene, ohne damit auf Wahrheit und Richtigkeit Anspruch machen zu können.

Noch wichtiger in den weiteren Folgen ist es, ob die Dogmatik sich in dem Grundgedanken des Christenthums bewegt oder nicht; denn nur durch diese Bewegung in der Dreieinigkeitslehre und so, daß sie an keinem Puncte aus derselben herauskommt, ist sie speculativ. Dies macht, daß jede Dogmatik, die auf dem Standpuncte der Reflexion und des Raisonnements sich entwickelt, mit jener christlichen Grundlehre nichts anzufangen weiß, am wenigsten sie zu ihrem eigenen Grunde haben kann. Und wenn die Dogmatik auch noch so viel speculative Philosophie zu Hülfe riefe, sie würde dadurch allein nicht die speculative sein, sondern sie ist es in nothwendiger Weise schon durch diese speculativste Idee des Christenthums. Bewegt sich die Philosophie jetzt gleicherweise in dieser Idee der Trinität (weshalb sie hauptsächlich von den Unverständigen unter den Gläubigen und Ungläubigen die pantheistische gescholten wird), so hat die Dogmatik diese Idee doch nicht aus der

Philoſophie, ſondern an dieſe iſt jene Idee, bevor ſie derſelben, als ihrer eigenen Wahrheit, ſich bewußt geworden, ſelbſt erſt aus dem Chriſtenthum gekommen und eben dadurch iſt ſie die wahrhaft chriſtliche Philoſophie im Unterſchied von jeder andern. Wollen daher Theologen keine ſpeculative Dogmatik, ſo iſt ihnen zu rathen, daß ſie ſich nicht ſowohl an die Widerlegung einer ſolchen Dogmatik, als die gegenwärtige iſt, ſondern an die Widerlegung der Trinitätslehre begeben; gelingt ihnen dieſelbe, ſo fällt die Dogmatik von ſelbſt. Schon der Arianismus und Socinianismus haben es verſucht, aber vergeblich.

Den erſten Verſuch einer ſpeculativ-ſyſtematiſchen Geſtaltung der Dogmatik hatte Daub ſchon bald nach dem Anfang dieſes Jahrhunderts in den „Theologumenen" gemacht. Schon damals war die Dogmatik ebenſoſehr die Frucht ſeiner chriſtlichen Geſinnung, als des philoſophiſchen Studiums. Denn die Theologie iſt die Einheit dieſer beiden und hat nur als dieſe Einheit ihre Selbſtſtändigkeit. Ebendaran ſchloß ſich dann in nothwendiger Weiſe die Berückſichtigung des hiſtoriſchen ſowohl des Chriſtenthums, als der Philoſophie. Daub hat inſonderheit nicht nur die philoſophiſchen Syſteme der neueren Zeit von Carteſius und Spinoza an ſtudirt, ſondern auch die drei oder vier der neueſten Zeit in ſich ſelbſt erlebt, d. i. er hat ſich dieſelben nicht nur vollſtändig aſſimilirt, ſondern auch in jedem derſelben eine Zeit lang ſeine Befriedigung gefunden. Dieſer Uebergang von dem einen Syſtem zu dem folgenden iſt ſo wenig ein Mangel, daß er vielmehr der nothwendige und ein großer Vorzug und Vortheil iſt, den er vor Allen voraus hat, welche dieſe Syſteme, da ſie nothwendige Stufen ſind, über die der Geiſt ſich zu bewegen hat,

jetzt nur geschichtlicherweise studiren und reproduciren können. An der Philosophie in diesen Gestalten ist (in mehr als einem Sinn) sein Geist groß geworden, erstarkt und gekräftigt worden, um ein so kolossales Werk, als das gegenwärtige ist, dessen architektonische Verhältnisse, wie die der alten Dome, allein schon die Bewunderung der Welt auf sich zu ziehen verdienen, hervorzubringen. Auf diesem Wege des philosophischen Studiums ist er zu dieser Freiheit des Geistes gelangt, deren genügendes Zeugniß in diesem Werk vorliegt und welche Manche vielmehr in unserer Zeit an ein philosophisches System zu verlieren fürchten, weshalb sie ihm lieber, so lange sie können, aus dem Wege gehen, indem für sie die Freiheit nur als Ichheit und Willkühr existirt, welche zu retten ihnen viel köstlicher vorkommt. Der bei Spinoza dem Keim nach aus dessen Judaismus hervorgesprossene und ihm nachher oft nachgesprochene Grundsatz einer Unvereinbarkeit der Theologie und Philosophie, erniedrigt, entwürdigt jene so sehr als diese und hat überall und unmittelbar seine Widerlegung mit sich geführt. Denn was ist schwerer, als in der Philosophie sich des Absoluten, in der Theologie sich des Denkens zu enthalten; es muß sich wenigstens dieses dann auf unvollkommen-philosophischen Standpuncten halten und der Dogmatik z. B. eine „Dialectik" zu Grunde legen. Was hingegen ist befreiender, als der Gedanke, nicht der abstracte, der nur dem Verstande, nicht der historische, der nur dem Gedächtniß, nicht überhaupt der überlieferte, der nur der Autorität angehört, sondern in dem allen der, dem die Idee einwohnt? Und dahin ist es durch die Macht des Gedankens und der Wahrheit bereits gekommen, daß selbst diejenigen unter den Theologen, welche der Philosophie wi-

derſtreben und ſie von ihrem theologiſchen Wiſſen ausſchließen, doch von der ſpeculativen Theologie Notiz nehmen müſſen und wäre es auch nur, um die Widerlegung zu verſuchen oder zu zeigen, daß ſie hinter der Bildung der Zeit nicht allzuweit zurückgeblieben ſind. Denkende Jünglinge (und nur an ſolchen kann der proteſtantiſchen Kirche und Wiſſenſchaft gelegen ſein), wenden, trotz aller Warnungen und Abmahnungen und ſonſtiger viel allgemeinerer übler Einflüſſe, in freier Neigung und mit großem Eifer ſich dieſer Lehre zu; die logiſche Methode, die nur den Begriff der Sache entwickelt und wodurch man aus dem Raiſonniren und Phantaſiren herauskommt, hat den größeſten Reiz für ſie; ſie wiſſen es, daß ſie nicht nur mit Hiſtorien erfüllt und vom Glauben geleitet, ſondern auch durch ſpeculatives Wiſſen gebildet, dereinſt dem gebildeten Nichttheologen würdig gegenübertreten können. Gegen ein ſolches, in allen Hinſichten freies und ſelbſtſtändiges Werk, wie das gegenwärtige iſt, langt man mit der Abbreviatur: „Hegeliſch" (womit man allerdings jetzt Vieles auf einmal und bequem los werden kann) nicht aus; es iſt wirklich damit ſo viel wie nichts geſagt; ſondern es iſt nöthig geworden, ſich einmal auf die Sache ſelbſt einzulaſſen. Ein öffentlicher Lehrer der Theologie gereicht heutiges Tages ſchon Jedermann zum Gelächter oder Mitleid, wenn er gegen eine ſo ernſte Geſtalt des Geiſtes nichts weiter aufzubringen — als nur ein pereat auszubringen weiß. Daub hat es in dieſem Werk hinreichend gezeigt, daß es nicht der chriſtliche, ſondern der alte jüdiſche Standpunct iſt, der nur eine hiſtoriſche Religion und Theologie hat und ertragen kann, eine Religion der Reminiſcenz und Memorie, in der der Geiſt ſich nicht mehr präſent, ſondern nur als der ver-

gangene ist. Eben daran und so durch sich selbst schon ist der alte Judaismus zu Grunde gegangen.

Die hier erscheinenden Vorlesungen hat Daub nicht mehr über seine „Theologumena", die ihm für die Weiterentwickelung seines Geistes zu diesem Zweck längst unbequem geworden waren, sondern wiederholt über „die Grundlehren der christlichen Dogmatik zweiter Ausgabe" von dem Unterzeichneten gehalten; doch ist er darin nie über den zweiten Abschnitt des zweiten Theils hinausgekommen, da er auf den ersten Abschnitt des ersten Theiles, auf die Lehre vom Wesen Gottes, allein schon ein ganzes Semester verwendete. Es tritt nun hier der besondere Umstand ein, daß mein dogmatisches Lehrbuch schon seit fünf Jahren nicht mehr im Buchhandel zu haben ist. Dies ist aber in allen Beziehungen kein Verlust oder Uebelstand. Der Gebrauch dieses Lehrbuchs hatte für Daub nur die Bestimmung, seinen Zuhörern darin einen Leitfaden an die Hand zu geben, an welchem sie sich zu der abzuhandelnden Materie vorläufig im Allgemeinen orientiren könnten. Der Vortrag schließt sich wohl genau an die äußerliche Ordnung des Lehrbuches, an die Abfolge der Paragraphen, die Bibelstellen u. s. f. an; im übrigen entwickelt er sich ganz unabhängig und selbstständig. Nirgends wird daher der Leser bei dem Studium dieser Vorlesungen das Lehrbuch vermissen, vielmehr können sie überhaupt und in allen Hinsichten als ein genügender Ersatz desselben gelten, wenn es überhaupt eines solchen bedürfte. Aber davon, daß mein Buch in der Welt noch nöthig sei, kann ich selbst mich nicht überzeugen, und ich kann mich eben deshalb zu einer neuen Ausgabe nicht entschließen. Da dieses neuerlich öffentlich als ein von meiner Seite erfolgter „Rück-

ſchritt" angeſehen worden (da es doch höchſtens ein Still-ſtand und ein öffentlicher nur zu nennen wäre), ſo ſehe ich mich genöthigt, mich darüber zu erklären, wiewohl ich ſonſt nicht gern von mir und meinen Büchern zu ſprechen pflege. Dem wohlwollenden Anerbieten, es unverändert wieder abdrucken zu laſſen, konnte ich mit gutem Gewiſſen nicht nachgeben; einzelne Abſchnitte bedurften einer nothwendigen Umarbeitung und dieſe war, wenn auch nicht an ſich, doch für ein Compendium ſchwierig, wenn nicht neue Mißverſtändniſſe veranlaßt werden ſollten. Die chriſtologiſche Frage inſonderheit („was dünket euch von Chriſto? wes Sohn iſt er?"), welche mit allen anderen Artikeln des dogmatiſchen Syſtems zuſammenhängt, iſt gegenwärtig in einem ſolchen Zuſtande, daß ſie der gründlichſten und ſorgfältigſten Ausführung bedarf, um einem poſitiven Reſultat entgegengeführt zu werden. Vieles iſt zu dieſem Zweck ſchon in dem gegenwärtigen Werk geſchehen, und von beſonderem Intereſſe wird gerade in der jetzigen Zeit die religionsgeſchichtliche Entwickelung der Perſönlichkeit Chriſti mitten in und nach den ſchwierigſten und bedächtigſten Erörterungen über die Erkennbarkeit Gottes gefunden werden. In meinem Lehrbuch konnten die Beziehungen auf die ſpäteren Verwickelungen noch nicht genommen werden. Es hat ſeine Beſtimmung für ſeine Zeit gehabt, vielleicht auch erreicht. Es hat zu einer Zeit, wo man nichts Beſſeres in der Art hatte, manchem Denkenden einen heiteren Blick in eine neue Welt des Geiſtes eröffnet. Es war der Verſuch, in den Grundlehren der chriſtlichen Kirche die ihnen einwohnende Vernunft zu entdecken und eben damit die überlieferten Geſtalten des Rationalismus und Supernaturalismus als unnützen Ballaſt über Bord zu werfen. Wie vielen Un-

glimpf und Zorn mußte daher das Buch von dieſen beiden Seiten erfahren! Mit dieſen Angriffen und Anfeindungen, mit dieſen öffentlichen und heimlichen Verdrehungen und Verdächtigungen es aufzunehmen und ihnen wohl gar neue Anläſſe zu geben, finde ich keine Luſt und Neigung in mir. Indem ich unter dieſen Umſtänden, die der Geiſtesfreiheit nicht günſtig ſind, ohne welche keine Wiſſenſchaft gedeihen kann, mich auf die mündliche Lehre, ſo lange es geht, zurückziehe und beſchränke, kann ich mich nur freuen, wenn ich ſehe, daß die Denkweiſe, der auch mein Buch angehört, ſeit der Zeit viel ſtärkere Fortſchritte gemacht, viel rüſtigere, trefflichere Organe ſich erzeugt hat, auch dergeſtalt in die Bildung der Zeit übergegangen iſt, daß ſie durch keine menſchliche Macht, und durch dieſe am wenigſten, aus ihr herauszureißen iſt. Denn iſt auch das eine oder andere der Werkzeuge der Wiſſenſchaft gelähmt oder unterdrückt, ſo bringt die nachwachſende Kraft der Wahrheit deren doch ſtets neue und kräftigere hervor.

Statt nun bei einem vergänglichen und vergangenen Buch ſich aufzuhalten, ſcheint es dem Zweck eines Vorwortes zu dieſem Werke weit entſprechender, die Schwierigkeiten überhaupt noch in aller Kürze zu überſchauen, welche der Gedanke einer ſpeculativen Theologie, wie er in dieſen Vorleſungen ſich verwirklicht, auch jetzt noch zu überwinden hat.

Da iſt es denn zunächſt die chriſtliche, aber ſich ſelbſt nicht verſtehende Frömmigkeit, welche überhaupt an der Philoſophie in der Theologie, und ſo auch an der ſpeculativen Theologie Anſtoß nimmt. Veranlaßt iſt dieſes allerdings zunächſt von ſolchen, welche ſich ein Geſchäft daraus machen, die Meinungen der Welt zu verwirren, einzelne Sätze, For-

meln, Definitionen einem Urtheil zu exponiren, welches nicht competent iſt und nicht im Zuſammenhange des Ganzen ſteht, auch das Verſchiedenſte durcheinander zu werfen, um ſo die Ueberzeugung hervorzubringen, als gehe die Philoſophie, ſobald ſie nicht die ganz unphiloſophiſche ſei (denn dieſe wird für unſchädlich gehalten), nothwendig auf den Untergang des chriſtlichen Glaubens aus. Die neueſte Zeit hat gezeigt, daß eben die, denen man ſolches Schuld gegeben, ſich auch in Oppoſition gegen die ſpeculative Philoſophie, wenigſtens in der Geſtalt der Hegelſchen, geſtellt, und eben damit erwieſen haben, daß dieſe Denkweiſe mit der ihrigen unvereinbar ſei. Aber das hilft alles nicht; das Schlimme iſt, daß alle Theologie, welche ſich als ſolche auch im nothwendigen Unterſchiede von der Religion weiß, hiermit allein ſchon einem ſchweren Verdacht von Seiten der Gläubigen unterliegt. Freilich, wenn die Theologie nichts anderes wäre, als die Religion, ſo wäre es beſſer, jene ganz abzuſchaffen, als mit ihr einen ſo überflüſſigen Luxus zu treiben, und den Gläubigen damit einen beſtändigen Anſtoß zu geben. Denn dieſe glauben auch dies, daß ſie ein göttliches Recht haben gegen das Wiſſen, und ſind daher beſtändig eiferſüchtig auf die menſchliche Wiſſenſchaft. Sie wiſſen nur dieſes nicht, daß der wahre Glaube ſelbſt ſchon ein Wiſſen, wiewohl noch unmittelbares Wiſſen iſt, die Wiſſenſchaft aber dazu nothwendig iſt, ſich dies unmittelbare Wiſſen auch zu vermitteln. Vermittelung aber iſt eine ſolche nur durch Gedanken, und in ihnen kommt die Vernunft in der Religion ſelbſt und von ſelbſt hervor. Gerathen ſo durch ihren Widerſpruch gegen das Wiſſen die Gläubigen mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, ſo hat dagegen die Wiſſenſchaft eine deſto größere Miſſion und Beſtimmung

gegen den Aberglauben und Unglauben, ja auch gegen den wahren Glauben selbst, wenn und so weit er in seinen Bekennern inficirt ist von dem einen oder andern. Denn eben das, was in der Religion seine nothwendige Stelle und Berechtigung hat, „das Herz, das unmittelbare, fromme Gefühl, das Grundbewußtsein", ist, wenn es sich zum Princip der Theologie machen will, und in dieser alles bestimmen und entscheiden soll, Beschränkung der Theologie auf die Religion, und noch dazu in ihrer Subjectivität, und eben damit eine Beschränktheit. Eben die Gränze zu bestimmen, wo der wahre Glaube aufhört, und der Aberglaube oder Unglaube anfängt, ist das überaus schwierige Geschäft der Wissenschaft, und kann nicht vollbracht werden durch den Glauben an und für sich, sondern durch ihn nur in der Wissenschaft. Da ist es denn aber nicht etwa nur das menschliche Recht der Wissenschaft, sondern in ihr das göttliche Recht des Glaubens selbst, daß sie alle äußerlichen Einwirkungen und Rücksichten, alle äußerlichen Vorschriften und Bestimmungen, welche die reine, freie Gedankenbewegung hemmen oder unterbrechen, als Freiheitsbeschränkungen zurückweiset; das ist das Interesse des sich selbst verstehenden wahren Glaubens selbst. Es ist nicht die evangelische Kirche, nicht die wahre Glaubensgesinnung, die dem Gedanken und der Wissenschaft Ketten anzulegen trachtet, sondern es sind nur Einzelne, Diese und Jene, welche den christlichen Glauben so schlecht verstehen, daß sie das in ihm selbst enthaltene Licht nicht wollen aus ihm hervorgehen lassen, ihm sein Recht, auch gewußt zu werden, nicht zugestehen, ihn der Rechtfertigung vor der Vernunft nicht fähig halten, und sich so verhalten, als wüßten sie das alles anders woher schon weit besser,

als es in der Wiſſenſchaft gewußt werden kann, was nur in Bezug auf den unbefangenen Chriſten gilt, dem der Baum der Erkenntniß noch völlig fremd geblieben, und in dem noch kein Bruch zwiſchen Glauben und Wiſſen vorgegangen iſt, wie ihn die Wiſſenſchaft, um wahrhaft anzufangen und zur wahren Unbefangenheit zurückzukehren, nothwendig vorausſetzen muß.

Nächſt dem, was die ſpeculative Theologie von Seiten des frommen Glaubens und deſſen Theorie, dem Supernaturalismus auszuhalten hat, iſt dann auch noch fortwährend mit dem verlebten Rationalismus zu kämpfen. Zum einfachen chriſtlichen Glauben hat ſie ein *inneres* Verhältniß, und wird ſie deshalb vom rationaliſtiſchen Standpunct die gläubige genannt, ſo kann ſie ſich das in ſofern wohl gefallen laſſen, als ſie dadurch in ihren freien Geiſtesbewegungen ſich keine Feſſeln anlegen läßt; denn das Verhältniß jeder Theologie, die ſich ſelbſt wahrhaft begriffen hat, zur Religion iſt ein inneres, weſentliches. Das hingegen, wodurch der Rationalismus von der ſpeculativen Theologie getrennt iſt, und ſich gegen dieſe nothwendig feindlich verhalten muß, iſt, daß er zur chriſtlichen Religion nur ein durchaus *äußerliches* Verhältniß hat. Er ſetzt daher in der Verfolgung der ſpeculativen Theologie nur die gegen den chriſtlichen Glauben fort, und leicht würde er ihr ſelbſt das Denken und den Zuſammenhang mit der Philoſophie vergeben, wenn es darin nur bei der tauben Nuß des Rationalismus bleiben ſollte. Ein nüchternes, „möglichſt richtiges“ Denken, eine mäßige Philoſophie iſt ihm nicht zuwider. Aber daß Vernunft und Gedanke nicht nur an den Glauben heran ſondern ſogar aus ihm ſelbſt hervorkommen darf, iſt ihm unausſtehlich, und dies zu

gegen den Aberglauben und Unglauben, ja auch gegen den wahren Glauben selbst, wenn und so weit er in seinen Bekennern inficirt ist von dem einen oder andern. Denn eben das, was in der Religion seine nothwendige Stelle und Berechtigung hat, „das Herz, das unmittelbare, fromme Gefühl, das Grundbewußtsein", ist, wenn es sich zum Princip der Theologie machen will, und in dieser alles bestimmen und entscheiden soll, Beschränkung der Theologie auf die Religion, und noch dazu in ihrer Subjectivität, und eben damit eine Beschränktheit. Eben die Gränze zu bestimmen, wo der wahre Glaube aufhört, und der Aberglaube oder Unglaube anfängt, ist das überaus schwierige Geschäft der Wissenschaft, und kann nicht vollbracht werden durch den Glauben an und für sich, sondern durch ihn nur in der Wissenschaft. Da ist es denn aber nicht etwa nur das menschliche Recht der Wissenschaft, sondern in ihr das göttliche Recht des Glaubens selbst, daß sie alle äußerlichen Einwirkungen und Rücksichten, alle äußerlichen Vorschriften und Bestimmungen, welche die reine, freie Gedankenbewegung hemmen oder unterbrechen, als Freiheitsbeschränkungen zurückweiset; das ist das Interesse des sich selbst verstehenden wahren Glaubens selbst. Es ist nicht die evangelische Kirche, nicht die wahre Glaubensgesinnung, die dem Gedanken und der Wissenschaft Ketten anzulegen trachtet, sondern es sind nur Einzelne, Diese und Jene, welche den christlichen Glauben so schlecht verstehen, daß sie das in ihm selbst enthaltene Licht nicht wollen aus ihm hervorgehen lassen, ihm sein Recht, auch gewußt zu werden, nicht zugestehen, ihn der Rechtfertigung vor der Vernunft nicht fähig halten, und sich so verhalten, als wüßten sie das alles anders woher schon weit besser,

zu haben wagt, bald zu einem „Gnostiker", bald zu einem „Scholastiker" gemacht werden.

Zu dem allen endlich, was von den genannten beiden und entgegengesetzten Seiten feindlich der speculativen Theologie entgegentritt, hat sich auf ihrem eigenen Felde in den letzten Zeiten eine Bewegung hervorgethan, welche, besonders durch die dadurch hervorgerufenen Mißverständnisse und Vorurtheile, das Unternehmen einer speculativen Theologie bei Vielen in übeln Ruf gebracht hat. In ihr selbst wesentlich begründet und berechtigt ist allerdings die Kritik, ohne die sich auch, zumal als Dialectik, selbst in den reinsten Gedankenbewegungen kein wirklicher und vernünftiger Fortschritt machen läßt. Sie ist vielmehr erst das wirklich aus der Stelle Bringende und Vermittelnde, welche das unmittelbar und selbst als Gold Gegebene nicht so bestehen läßt, daß es der Feuerprobe des Gedankens nicht unterliegen müßte, um sich darin zu bewähren. Nur als dies und so Bewährte kann es das Resultat der Wissenschaft werden. Außerdem hat es die Kritik, wie sie der Dogmatik vorzuarbeiten hat, nicht nur überhaupt mit den menschlichen Vorstellungen über die Lehre des Glaubens, sondern auch mit dem traditionellen Inhalt der Bibel und Kirche, und so mit einer Geschichte zu thun, welche vorzugsweise die heilige heißt. In diesem Verhältniß der Speculation zur Tradition hat die Kritik hauptsächlich die Bestimmung, die reinigende Bewegung zu sein, und jeder menschlichen Vorstellung, welche sich nicht in der göttlichen Wahrheit zu begründen und nachzuweisen vermag, das Recht der Autorität streitig zu machen. Es ist das unvermeidliche Schicksal einer positiven Religion, wie die christliche ist, daß mit

erklären hat er auf seinem Standpunct des blos äußerlichen Verhältnisses ein unleugbares Recht; denn sein eben deshalb nur endliches und verstandesmäßiges Denken reicht an den unendlich vernünftigen Gegenstand nicht heran, und von ihm getrennt durch sich selbst begegnet es ihm fortwährend, daß er darüber urtheilt, wie der Blinde von der Farbe. Ehe er sich daher mit der speculativen Theologie befreunden sollte, macht er sich lieber mit Vergnügen zum Bundesgenossen der falschen Frömmigkeit, die das gleiche Interesse hat, den Gedanken vom Glauben abzuhalten. Noch neuerlich, in den ersten Blättern seiner Kirchenzeitung dieses Jahres hat Hr. Bretschneider bittere Ausfälle auf meine Dogmatik gemacht, sie einer mittelalterlichen Tendenz beschuldigt, und ihren Verfasser zu einem Reactionär und Papisten gestempelt. (Von Andern werde ich dagegen, offenbar viel wahrscheinlicher, für einen sehr bestimmten Antipapisten und guten Protestanten gehalten.) Man kann hieraus ersehen, welche Verwirrung der Meinungen heutiges Tages durch solche Kirchenzeitungen angerichtet wird, und welches die Wahrheiten sind, womit sie die Welt unterhalten. Doch ist es bald zu merken, daß es Hr. Bretschneider mit mir persönlich gar nicht so arg meint, sondern daß er in dem allen nur seinem Verdruß Luft macht darüber, daß überhaupt noch von Dreieinigkeit, Gottmenschheit, Versöhnung und Rechtfertigung, die er für mittelalterliche Erfindungen hält, die Rede, und wenn auch (historischerweise) die Rede, doch von Gedanken dabei die Rede ist. In solcher Weise kann einer, wenn er auch noch so sehr mit der practischen Theologie und der Moraltheologie sich beschäftigt, sobald er dabei Gedanken

zu haben wagt, bald zu einem „Gnostiker", bald zu einem „Scholastiker" gemacht werden.

Zu dem allen endlich, was von den genannten beiden und entgegengesetzten Seiten feindlich der speculativen Theologie entgegentritt, hat sich auf ihrem eigenen Felde in den letzten Zeiten eine Bewegung hervorgethan, welche, besonders durch die dadurch hervorgerufenen Mißverständnisse und Vorurtheile, das Unternehmen einer speculativen Theologie bei Vielen in übeln Ruf gebracht hat. In ihr selbst wesentlich begründet und berechtigt ist allerdings die Kritik, ohne die sich auch, zumal als Dialectik, selbst in den reinsten Gedankenbewegungen kein wirklicher und vernünftiger Fortschritt machen läßt. Sie ist vielmehr erst das wirklich aus der Stelle Bringende und Vermittelnde, welche das unmittelbar und selbst als Gold Gegebene nicht so bestehen läßt, daß es der Feuerprobe des Gedankens nicht unterliegen müßte, um sich darin zu bewähren. Nur als dies und so Bewährte kann es das Resultat der Wissenschaft werden. Außerdem hat es die Kritik, wie sie der Dogmatik vorzuarbeiten hat, nicht nur überhaupt mit den menschlichen Vorstellungen über die Lehre des Glaubens, sondern auch mit dem traditionellen Inhalt der Bibel und Kirche, und so mit einer Geschichte zu thun, welche vorzugsweise die heilige heißt. In diesem Verhältniß der Speculation zur Tradition hat die Kritik hauptsächlich die Bestimmung, die reinigende Bewegung zu sein, und jeder menschlichen Vorstellung, welche sich nicht in der göttlichen Wahrheit zu begründen und nachzuweisen vermag, das Recht der Autorität streitig zu machen. Es ist das unvermeidliche Schicksal einer positiven Religion, wie die christliche ist, daß mit

ihr ein Mehr oder Weniger von Meinungen und Lehren verknüpft ist, welche ein ungleiches, theils näheres und entfernteres Verhältniß, theils gar keins zu den Grundgedanken derselben haben. Auch dies Verhältniß zu ermitteln und zu bestimmen, ist das Geschäft der Kritik, und wenn es bei solchen, deren Glaube auch ohne Kritik sich darauf erstreckt, Anstoß findet, oder umgekehrt, selbst in Zeitvorstellungen noch der Gedanke aufgesucht wird, so gehört das eine wie das andere zu den unvermeidlichen Differenzen, welche keine nachhaltige Spaltung veranlassen können. In der Bestimmung dieser Gränzen der Wahrheit, der Authentie und Integrität der Schrift, des Inhaltes und der Form der biblischen Geschichte eine Uebereinstimmung der Meinungen, wie sie das Dogma in Anspruch nimmt, verlangen, und keine Gegensätze der Lehre dulden wollen, hieße das Unmögliche fordern, und wenn die Wissenschaft sich mit Ernst und Würde darin benimmt, so kann das immer noch wenigstens seine sittliche Ausgleichung finden. Verdächtig wird die Kritik erst dann und selbst einer neuen Kritik bedürftig, wenn sie in voraus ihre festbestimmten Zwecke, ihre stets wiederkehrenden Vorurtheile hat, z. B. daß es mit dem Dogma nichts sei. Solche Tendenzkritik kann alsdann nur die Bedeutung der Auflösung des Dogma und bei allen das gleiche Resultat haben, nämlich ein rein negatives. Was hat die Kritik in diesem Sinn noch mit dem Speculativen zu thun, welches die logische Bewegung in der Idee Gottes ist, und was kann das Resultat eines dogmatischen Wissens sein, welches, um recht gründlich anzufangen und frei zu verfahren, nur als kritisches sich verhält, und sich zu seiner Hauptbedingung setzt, daß es das aus dem christlichen Glauben zurückgezogene sei? Wie steht

zu verhindern, daß der Rückzug ein Rückfall in den platteſten Rationalismus, und die Negation bald auch zur Oppoſition werde? Es wird nicht umhin können, dies ſelbſt zu bekennen und zu ſagen: alle ſpeculative Dogmatik ſei doch nur äußerliche Uebertragung einer Philoſophie auf das Chriſtenthum, der Verſuch, den alten, abgenutzten Kirchenlehren einen neuen, ihnen ſelbſt fremden Sinn unterzulegen, erſt müſſe eine, die überlieferte Kirchenlehre im Feuerkeſſel der Kritik auflöſende Operation vorgenommen werden, d. h. eine ſolche, bei der nichts herauskommt. Iſt das nicht ganz die Sprache des abgeſtandenen Rationalismus? Die unkritiſche Vorausſetzung iſt, daß ein Denken, eine Spur von Wahrheit in den chriſtlichen Lehren nicht vorauszuſetzen ſei, und wer mit ſolchem Vorurtheil erfüllt darangeht, verdient auch nur zu finden, was ſolcher Bemühung werth iſt. In der Bewegung über den Standpunct des Verſtandes und der Abſtraction kann das dogmatiſche Erkennen nicht umhin, auf Widerſprüche zu ſtoßen; man kann dergleichen an allen chriſtlichen Dogmen entdecken, und es iſt nothwendig, ſie aufzuzeigen. Aber ſchwieriger iſt, ſie aufzulöſen, und von dem Negativen zum Poſitiven, welches das Affirmative und Vernünftige iſt, überzugehen. Dieſen in ſich logiſchen und nothwendigen Uebergang will man nicht; es ſoll bei dem Zweifel und der Negation ſein Bewenden haben; es ſoll das Denken gleichſam gewaltſam angehalten, und auf dem zwar nothwendigen, aber untergeordneten Durchgangspunct feſtgehalten werden; ſtatt nur die Widerſprüche am Dogma, ſucht man nur dieſes ſelbſt aufzulöſen. Wie ſehr man daher die Kritik in ihrer Sphäre und Nothwendigkeit gelten zu laſſen hat, ſo hebt doch die Dogmatik in der ihrigen erſt

mit der durch die Kritik ſelbſt gewonnenen Ueberzeugung an, daß der Gedanke nicht ein dem wirklichen Dogma fremdes, ſondern in ihm ſelbſt enthaltenes und ihre Aufgabe nur die ſei, ihn in der Einheit des Gottesbewußtſeins und Selbſtbewußtſeins, oder der Offenbarung und Vernunft nachzuweiſen.

Berlin, 2. März 1841.

Dr. Marheineke.

Uebersicht des Inhalts.

Einleitung in die Dogmatik auf dem Standpuncte ihres Anfangs.

Seite 1—54

Das System der Dogmatik.

Der Dogmatik erster Theil.

§. 124. Eintheilung 57

Des ersten Theiles erster Abschnitt. Vom Wesen Gottes.

A. Das Wesen in der Vorstellung von ihm als blos vorgestelltes . 72

§. 126. Das Wesen in der Vorstellung als gedachtes 83

§. 127. Das Wesen in der Vorstellung als begriffenes 91

B. Das Wesen Gottes im vorstellenden Bewußtsein 100

§. 128. 1) Das Wesen als vorgestelltes, gedachtes und begriffenes in dem von ihm sich unterscheidenden, aber blos vorstellenden Bewußtsein 104

§. 129. 2) Das Wesen als gedachtes in dem vorstellenden und sich vom Dasein unterscheidenden Bewußtsein 132

§. 130. Das Wesen Gottes als begriffenes in dem vom vorstellenden Bewußtsein unterschiedenen Dasein, oder die Macht Gottes in der Natur 158

C. Das Wesen Gottes im denkenden Bewußtsein 176

§. 131. 1) Das Wesen Gottes erkennbar in der Geschichte 179

§. 132. 2) Die Wesenheit Gottes erkennbar in ihm selbst 253

I. Die wirkliche Erkenntniß der Wesenheit Gottes in ihm selbst 271

§. 133. Die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens vermittelt zur wirklichen Erkenntniß desselben .....

§§. 134—136. Entwickelung (Analysis) dieser wirklichen Erkenntniß .. 280

§. 134. 1) Gott der allein Selbstständige 281

§. 135. 2) Der allein Selbstständige als der Ewige 289

§. 136. 3) Gott als der allein Genugsame 311

II. Die wirkliche Erkenntniß des göttlichen Wesens in der Religion 342

§. 137. Vermittelung des Glaubens — wie er Inhalt der christlichen Religion ist — durch die Erkenntniß vom Wesen Gottes, so daß sie die Erkenntniß in der christlichen Religion im Glauben ist 352

Seite

§. 138. 139. 140. Vermittelung des Glaubens mit seinem Gegenstande durch die Erkenntniß, im Besondern 364

Des ersten Theiles zweiter Abschnitt. Vom Dasein Gottes.

I. Gottes Dasein.

A. Begriff desselben 395

B. Die mittelbare Gewißheit 405

C. Die vermittelte (cfr. §. 146. in fine) 419

II. Beweis, daß Gott sei.

A. Der dogmatische Beweis 423

§. 150. α. Der Zweifel 426

§§. 151—152. β. Versuch des Zweifelnden, sich das Sein Gottes zu beweisen 434

§. 151. I. Die Möglichkeit, als Princip des Beweises 434

§. 152. II. Die Nothwendigkeit, als das Princip des Beweises 438

§. 153. γ. Der Beweis selbst 442

§. 154. Historisches Zeugniß für die Wahrheit, daß Gott sei 452

§§. 155—169. B. Die Reflexionsargumente 456

III. Das Dasein Gottes für den Menschen 461

§. 170. Ursprung der Religion 463

§. 171. 1) Das Gefühl in der Religion und sie in ihm, oder die Religion des Sinnes 469

§. 172. 2) Der Gedanke in der Religion und sie in ihm, oder die Religion des Verstandes 474

§. 173. 3) Das Wissen in der Religion und sie in ihm, oder die Religion der Vernunft 548

b. Das Dasein Gottes für den Menschen, im Verhältniß des Letztern zu Gott 582

§§. 174. und 176. 1) Das Selbstbewußtsein in der Absorbtion durch das Bewußtsein Gottes 583

§§. 175. und 177. 2) Das Bewußtsein Gottes in der Subjection des Selbstbewußtseins 587

§. 178. 3) Das Bewußtsein Gottes identisch mit dem Selbstbewußtsein 599

In demſelben Verlage iſt ſo eben erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu haben:

Kritik der chriſtlichen Dogmen,

nach Anleitung des apoſtoliſchen Symbolums,

von

Kaſimir Conradi,
ev. Pfarrer zu Derheim in Rheinheſſen.

gr. 8. 2 Thlr.

Inhalt: Einleitung. Trinität. Erſter Theil. Gott als Vater. I. Gott als Vater in Bezug auf ſich ſelbſt. II. Gott als Vater im Verhältniß zu Anderem. 1) Im Verhältniß zu ſeinem Sohne. 2) Gott als Vater im Verhältniß zur Welt. a) Weltſchöpfung. b) Erhaltung der Welt. c) Vorſehung Gottes.

Zweiter Theil. Gott als Sohn. a) Jeſus. b) Chriſtus. c) Gottes eingeborener Sohn. d) Empfangen vom heiligen Geiſt, geboren von der Jungfrau Maria. e) Gelehrt und gewirkt hat. f) Gelitten, gekreuziget, geſtorben und begraben. g) Auferſtanden von den Todten. h) Aufgefahren gen Himmel. i) Sitzet zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters. k) Von dannen er wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten.

Dritter Theil. Die Lehre vom heiligen Geiſt. 1) Ich glaube an den heiligen Geiſt. 2) Ich glaube an eine heilige, allgemeine chriſtliche Kirche und Gemeinſchaft der Heiligen. 3) Vergebung der Sünden. 4) Auferſtehung des Fleiſches. 5) Ewiges Leben.

Unter der Presse befindet sich:

Der

Genius des Cultus.

Ein Wort

zur Verständigung mit den Gebildeten unserer Zeit

über die Verehrung des Genius.

Von

Licentiat J. D. Seisen,

Pfarrvikar bei der heil. Geistkirche und Privatdocent der Theologie an der Universität zu Heidelberg.

In demselben Verlage ist erschienen:

Geschichte der teutschen Reformation.

Von

Dr. Philipp Marheineke.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

4 Theile. 8. 6½ Thlr.

Dieses Werk hat durch die darin versuchte eigenthümliche Darstellung der Reformation in dem ursprünglichen Lichte und der alterthümlichen Denk- und Redeweise, mit Verläugnung alles eigenen vorgreifenden Urtheils räsonnirender Klugheit, — wodurch die Wahrheit und Lauterkeit der Geschichte dieser denkwürdigen Begebenheit nur zu oft und zu sehr entstellt ist, — eine solche Theilnahme bei christlich gesinnten Gemüthern gefunden, daß die erste (nur 2 Bände umfassende) Auflage sehr schnell vergriffen wurde.

Die gegenwärtige zweite Auflage ist nicht nur durchgängig verbessert und mit Zusätzen bereichert, sondern in ihr ist auch die Geschichte bis zu Luthers Tode und dem Religionsfrieden herabgeführt, und damit zugleich das Werk beendigt. — Die jetzt hinzugekommenen neuen Bände sind für die Besitzer der ersten Auflage des Werkes auch einzeln, zu 4 Thlr., zu haben.

Einleitung

in die

Dogmatik

auf dem

Standpunkte ihres Anfangs.

Für das Studium der Dogmatik bedarf es einer Einleitung in
eſelbe. Von ihr wird gefordert, daß ſie den Studirenden durch
is ihm ſchon Bekannte, der Erkenntniß des noch Unbekannten
iher bringe, mithin daß die Einleitung möglichſt allgemein ver-
indlich ſei und ihren Zweck nirgends aus der Acht laſſe. Mar-
ineke's Einleitung §. 1 — 123 thut dieſer Forderung nicht Ge-
ige, ſie hat es faſt ganz nur mit dem noch Unbekannten zu thun,
: iſt nicht als Einleitung verſtändlich und ſie bezweckt nicht das
tudium der Dogmatik. Es wird von vorn herein viel polemiſirt.
ies iſt kein Tadel, denn ſo bringt es ihr Zweck mit ſich, ſie
ollte eine Einleitung nicht in das Studium der Dogmatik, ſon-
rn in die Bearbeitung der Wiſſenſchaft ſein. Wir bedürfen zu
nſerm Zweck einer andern Einleitung.

Es ſind die drei Fragen zu beantworten:

1) Worin hebt die Dogmatik an?

2) Womit? — qua re?

3) Wie hebt ſie an, wie ſetzt ſie ſich fort und wie voll-
ndet ſie ſich?

ad 1) Dies iſt die Frage nach ihrem Elemente,

ad 2) nach ihrem Principe,

ad 3) nach ihrer Articulation und Eintheilung.

Nach der Beantwortung dieſer Fragen iſt der Anfang gemacht.

I. Das Element der Dogmatik.

Der Ausdruck „Element" ist zweideutig; er bezeichnet eben sowohl

α. eines — quidquid est — welches das Sein eines Andern bedingend in diesem Andern aufgenommen ist; wie auch

β. Dasjenige, in welchem Anderes, das mittelst seiner sich erhält, enthalten ist.

So sind z. B.

ad α. alle die Bestimmungen eines Körpers, die das Sein desselben bedingen und ohne die er folglich nicht Körper sein würde, in ihm aufgehoben enthalten; und jede dieser Bestimmungen ist ein Element des Körpers, die Schwere, die Undurchdringlichkeit, die Ausdehnung. So sind — näher — alle Buchstaben, das Sein eines Wortes bedingend, in dem Worte aufgehoben oder enthalten, sie sind seine Elemente. In dieser Bedeutung ist Element das, was bei den Griechen *τὰ στοιχεῖα τῶν πραγμάτων*.

ad β. Für die Pflanze und das Thier ist die Wärme, das Licht ein Element; in ihr sind beide enthalten und mittelst ihrer erhalten sie sich. Wo die Wärme ganz entzogen wird — am Nordpol, da geht das Leben aus, da crystallisirt sich alles, aber ecrescirt nichts. Die Frage „worin fängt, hebt die Dogmatik an?" weist schon darauf hin, daß der Begriff des Elements in der zweiten Bedeutung genommen werden müsse: „welch ist das Licht, worin diese Wissenschaft gedeiht, welch ist ihr Element?" Das Element des Lichts für die Pflanze ist zu sehen; für unsre Wissenschaft ist abstrahirt vom Sichtbaren.

Die Wissenschaft überhaupt, abgesehen von der Dogmatik und jeder andern, hat nothwendig einen Gegenstand, von dem sie die Wissenschaft ist, der gewußt werden kann; und es ist zu erwarten, zu vermuthen, daß das Element, worin der Gegenstand sich bewegt, auch sein werde das Element für die Wissenschaft von ihm, worin diese sich zu halten und mittelst dessen sie sich zu erhalten habe. Der Gegenstand aber der Wissenschaft als solcher ist ein

dreifacher, wie mittelst der Reflexion auf alles, was nur für das Wissen gegenständlich werden kann, sich zeigt: nämlich er ist

a. die Natur mit allen ihren Erzeugnissen;

b. der Mensch mit allen seinen Werken;

c. die Religion mit ihrem Grunde, Inhalte und dessen Form.

Aber dieser dreifache Gegenstand ist der Wissenschaft vorher und als ein noch bevor sie entsteht, bereits gegebener da. Sie bringt, wenn es gelingt, sich an ihm hervor, aber sie bringt ihn nicht hervor. Wo sie die zugleich ihren Gegenstand selbst erschaffende Wissenschaft wäre, würde er ihr vorher gar nicht vorhanden, kein ihr gegebener sein. Aber dann wäre sie auch die Wissenschaft nur angehend die Form und selbst in der Bestimmtheit des Formellen, abgesehen von der Realität und Objectivität überhaupt; wie z. B. die Mathematik und die reine abstracte Logik. Wie die Mathematik als Trigonometrie die Wissenschaft von den Bestimmungen und Gesetzen des Dreiecks ist, und wie sie, um diese Wissenschaft zu sein, das Dreieck selbst erschaffen muß, so ist nicht die Dogmatik die Wissenschaft von der Dreieinigkeit, von der Wesenheit des dreieinigen Gottes. Es ist der Dogmatik vorher als gegeben der Glaube der Menschen an den dreieinigen Gott vorhanden.

Jene einfache Frage „worin hebt die Dogmatik an, welch ist ihr Element?" hat sich durch die Reflexion auf den Gegenstand der Wissenschaft überhaupt, in die dreifache Frage gestellt:

Worin

a. hebt die Wissenschaft von der Natur und ihren Erzeugnissen an?

b. worin die Wissenschaft von dem Menschen und seinen Werken?

c. worin die Wissenschaft von der Religion, und wenn ihr Inhalt in Dogmen besteht, worin hebt die Dogmatik an?

Ohne daß a. und b. beantwortet sind, kann c. nicht beantwortet werden. Es ist zu sehen demnach, ob und in wie weit das Element der Natur auch das Element der Wissenschaft von ihr,

der Physik sei. Ist das Element des Gegenstandes, worin er sich hält, ein anderes, und das der Wissenschaft von ihm auch ein anderes, so bleiben beide, er und sie, einander fremd, und kann sie nicht die Wissenschaft von ihm werden. Sie muß also, um Wissenschaft zu sein, sich in das Element des Gegenstandes begeben, der ihr gegeben ist. Sonst wird nichts daraus.

a. Element der Natur ist das von dem Bewußtsein vorausgesetzte und dasselbe — das Bewußtsein — bedingende Dasein. So ist das Dasein ein noch ganz unbestimmtes und nur unendlich bestimmbares. Die Notion von ihm wird näher gebracht durch die Vorstellung, und es — das Dasein selbst — in der Vorstellung auch dem gemeinsten Verstande einigermaßen verständlich: die Vorstellung nämlich von dem Elemente der Natur ist die vom Raume in der Verbindung mit der Zeit: der Raum das Dasein als das unendlich bestimmbare und unbestimmte Außereinander, ebenso die Zeit das Nacheinander. Für die Vorstellung ist das Element der Natur der Raum und die Zeit, darin existirt und subsistirt sie. Allenthalben und zu allen Zeiten, aller Orten und in allen Momenten der Zeit Natur! Gehen wir aus der Vorstellung zurück auf jene Notion des vom Bewußtsein vorausgesetzten Daseins, so ist zu sagen, in ihm subsistirt die Natur; ihr Element ist das Dasein. Aber indem das die Natur Wissen kein bloßes Wissen, sondern ein die Natur Kennen ist, ja Erkennen wird oder ist, hat sie in dieser Erkenntniß von ihr selbst eine Bestimmtheit — im bloßen Wissen „Natur" ist alles unbestimmt —, und als Gegenstand einer Wissenschaft von der Natur, einer Wissenschaft, deren Inhalt in Erkenntnissen besteht, hat die Natur zu ihrem Elemente, indem sie selbst die bestimmte Natur ist, nicht jenes unbestimmte Dasein als solches, das nur bestimmbar wäre, sondern — aber abgesehen von der bloßen Vorstellung, das Dasein als bestimmtes: die Natur selbst in der ersten, noch allgemeinsten Bestimmtheit, die materielle als solche, die körperliche, der unorganische Körper mit seiner mechanischen Be-

wegung, die ganze Körperwelt als ſolche. Das Element, worin ſie exiſtirt und ſubſiſtirt, iſt des Himmels Raum, dies Element das Firmament, in ihm bewegen ſich die Geſtirne: und die Wiſſenſchaft von der Köperwelt in dieſem Elemente — die Aſtronomie — muß in dies Element eingehen, welches ihr Gegenſtand — die Körperwelt — hat, muß gleichfalls ſich in dieſem Elemente bewegen mit dem Sextanten ꝛc. Aber eine nähere Beſtimmtheit der Natur, die Notiz ſchon der Kinder von ihr, iſt die, daß ſie lebendig ſei: ſo iſt der Gegenſtand der vegetative oder animaliſch-lebendige. Das Element, worin die lebendige Welt exiſtirt und ſubſiſtirt, iſt, wie dieſe durch das Leben beſtimmte Welt, gleichfalls ein aus der Unbeſtimmtheit herausgegangenes, beſtimmtes Element. In dieſer Beſtimmtheit, der ſeinigen, keiner an es gebrachten, unterſcheidet das Element ſich von ſich ſelbſt, es ſind verſchiedene Elemente, in denen das Leben exiſtirt. Das Daſein iſt hier als Element für das Leben darin — Luft, Licht, Waſſer bis zur Erde. Für den Fiſch iſt das Element, worin und mittelſt deſſen er ſich erhält, das Waſſer, für den Vogel die Luft. Wenn nun die Wiſſenſchaft von der lebenden Natur, vom Organismus überhaupt in der Pflanzen- und Thierwelt, anſetzt an dieſem Gegenſtand, wie er ihr gegeben iſt, um die Wiſſenſchaft von ihm zu werden, in welchem Elemente ſetzt ſie denn an? Muß der Ichthyolog unter Waſſer gehen, um den im Waſſer als ſeinem Elemente lebenden Fiſch zu erkennen? Nein! aber aus dem Waſſer muß er ihn holen, wenigſtens ihn beobachten im Waſſer, alſo ihn in ſeinem Elemente halten, wenn auch er nicht untertaucht. So auch der Zoolog: er hat den Gegenſtand, der in einem beſtimmten Elemente exiſtirt, wenigſtens in dem unbeſtimmten Elemente, wie es das Daſein iſt: ohne dieſes hat er den Gegenſtand verloren. Daher die gerechte Oppoſition der Naturkunde, wenn blos im Denken der Gegenſtand genommen wird, nicht im Daſein: welcher Vorwurf jedoch nicht die concrete Philoſophie trifft, welche ſich im Daſein hält, wenn ſie auch über es hinausgeht.

b. Element des Menſchen iſt das durch das Daſein und in dieſem durch die Natur bedingte Bewußtſein: in ihm hat er ſein Beſtehen. Wird ihm, wie das auch geſchehe, dies Element entzogen, ſo iſt es als wäre dem Fiſch das Waſſer genommen: der Fiſch ſteht ab. Könnte der Menſch aus dem Bewußtſein, ſeinem Elemente, weggenommen, dem Bewußtſein nicht blos vorübergehend, ſondern ſchlechthin entnommen werden, ſo wäre er hin. Würde er in's Daſein geworfen auf dieſe Weiſe, ſo wäre er der Menſch in Geſtalt des Thieres, nicht als Menſch. Dies iſt der entferntere, tiefere Grund des Glaubens an die Unſterblichkeit, in der Forderung des Gläubigen, daß, wenn es mit ſeinem Leben aus ſei, er doch nicht dem Bewußtſein entrückt würde; ſonſt wäre er verloren. Wo dies Bewußtſein der Geiſt ſelbſt iſt, lebt der Menſch dann im Geiſte, wenn auch nicht im Leben und Daſein. In eben dieſem Elemente ferner, worin der Menſch ſein Beſtehen hat, entſtehen mittelſt ſeiner und durch ihn erhalten ſich auch zugleich ſeine Geſchichte und Kunſt, ſei ſie die blos mechaniſche oder freie Kunſt. Die Natur als ſolche und mit allen ihren Erzeugniſſen, Weltkörpern, Pflanzen ꝛc. hat das Daſein als ſolches zu ihrem Elemente, und in's Daſein begiebt ſich der Naturforſcher, in demſelben Elemente entſteht und erhält ſich ſeine Wiſſenſchaft, die Naturkunde. Die Geſchichte aber des Menſchen, auch nur als Biographie, und die Kunſt eben als die des Menſchen, nicht als die der Spinne, haben zu ihrem Elemente das, allerdings durch das Daſein bedingte, Bewußtſein, aber nicht das Daſein. Der Geſchichtsforſcher alſo und der Kunſtfreund, wenn er es zur Wiſſenſchaft der Kunſt bringen will, vermag dies nur im Elemente des Bewußtſeins, und ſteht ſo über dem Naturforſcher. Wird beachtet, daß die Bedingung des Daſeins nicht das Bewußtſein ſei, ſo kann es heißen, die Natur mit allen ihren Erzeugniſſen würde exiſtiren, wenn auch kein Bewußtſein wäre, alſo wenn der Menſch nicht wäre; und weiter kann geſagt werden, die Natur habe vor der Kunſt, vor den Werken des Menſchen überhaupt einen Vorzug.

Aber worin wäre er? Blos in dem, daß ihr Element das Daſein, Raum, Zeit, Luft, Licht nicht zur Bedingung habe das Bewußtſein. Wird hingegen bedacht aus der Logik, daß in dem Bedingten die Bedingung aufgehoben und hiermit das Bedingte über die Bedingung erhaben ſei, ſo folgt von ſelbſt das umgekehrte Urtheil: die Natur mit ihren Werken ſteht dem Menſchen mit den ſeinigen, der Kunſt nach; der Kunſt gebührt der Vorzug. Aber das räumt der Menſch, wie er mit der Natur in ihrem Elemente ſich hält, nicht ein: da zieht er den Schlag der Nachtigall einer Haydn'ſchen Symphonie vor, da iſt das Intereſſe das blos natürliche. Dieſe Landſchaft mit den Weinbergen, mit der Ebene, den Bergen iſt mehr als dieſe gemachte. Ueberſehen wird, daß der Geiſt bedingt iſt durch die Natur, alſo erhaben über ſie. Solchem Urtheilenden gilt ſein Magen, der ſich im Weinberge an den Trauben erfreut, mehr als ſein Kopf.

c. Wie der Menſch mit allen ſeinen Werken, mit ſeiner Kunſt ꝛc., ſo auch hat die Religion zu ihrem Elemente das durch das Daſein und durch die Natur in dieſem bedingte Bewußtſein: in ihm ſetzt ſie an, in ihm hält ſie ſich, außer ihm iſt ſie unmöglich. Daher, daß das Thier, wie viel es vermöge, kraft ſeiner Sinnesthätigkeit und Vitalität Religion zu haben nicht vermag: denn es hat daſſelbe das zwar beſtimmte, aber doch nur das Daſein zu ſeinem Elemente, nicht das Bewußtſein. Für den Begriff des Bewußtſeins als des Elementes der Religion kommt in Betracht ſein Verhältniß zum Daſein und zur Natur in dieſem, alſo das Verhältniß ſeiner, des durch das Daſein und die Natur Bedingten, zu dieſer Bedingung. Das Verhältniß nun des Bewußtſeins zu ſeiner Bedingung iſt ein vierfaches: es verhält ſich nämlich zu ihr

α. poſitiv und blos äußerlich; in dieſem Verhältniß iſt es fühlendes, empfindendes und höchſtens wahrnehmendes Bewußtſein. Was gefühlt, empfunden und wahrgenommen wird, iſt das Natürliche in deſſen Daſein, die Sonne, der

Mond, irdiſche Körper. Das Bewußtſein iſt das poſitive, durch das Gefühl und die Empfindung deſſen, was da iſt, bedingte, das iſt ſeine Bedingung. Die Religion, deren Element das Bewußtſein in jenem poſitiven und äußeren Verhältniß iſt, wird die Naturreligion genannt. Die Sonne, ihr Licht, die Pflanze, das Thier iſt es, worauf die Religion in der Anerkennung ihre Richtung nimmt. Dies Aeußere iſt ein Poſitives für ſie. Nimm dem Indianer die Sonne, das Thier ꝛc., ſo hat er keine Religion mehr, da ihr Element dies wahrnehmende und empfindende Bewußtſein iſt. — Das Verhältniß des Bewußtſeins zum Daſein als ſeiner Bedingung iſt

β. ein ebenſo poſitives, wie jenes, aber nicht blos äußerliches mehr, ſondern ein theils äußeres, theils inneres Verhältniß. Das Bewußtſein in dieſem Verhältniß zu ſeiner Bedingung iſt nicht mehr blos empfindendes und wahrnehmendes, ſondern ſchauendes und producirendes, bildendes Bewußtſein. Schauendes, indem die Veranlaſſung dazu noch von außen gegeben wird durch Natur, und es in ſofern in äußerlichem Verhältniß ſteht. Bildendes, formirendes, indem es mittelſt jener Veranlaſſung hervorbringendes Bewußtſein iſt, und ſo ein Verhältniß zu ihm ſelbſt, ein inneres Verhältniß hat. Die Religion, deren Element das Bewußtſein als dies ſchauende und bildende iſt, wird zum Unterſchied der Naturreligion und in Anſehung jener bildenden Macht des Bewußtſeins Kunſtreligion genannt. Die Sonne mit ihrem Lichte, ὁ ἥλιος iſt ein äußerlich wahrnehmbares; für das Bewußtſein aber als ſchauendes und bildendes giebt ſie nur Veranlaſſung zu einem Gegenſtande, der nicht die Natur, die Sonne, ſondern in Geſtalt eines Menſchen iſt — ein Sonnengott mit dem Wagen am Himmel. Dort ein Gott der Natur, hier der Kunſt. Was alſo Element für die Naturreligion war, das wird, indem das ſchauende und bildende Bewußtſein Element der Religion iſt, zum bloßen Momente, zum blos Veranlaſſenden und Excitirenden für die Formirung und Bildung des Gottes. Nimm dem Griechen ſeine Tempel, aus den Tempeln ſeine

Götter, ſo iſt das Element weg und damit auch die Religion. Eben das Verhältniß nun des Bewußtſeins zum Daſein als ſeiner Bedingung iſt

γ. ein negatives als das zum Daſein und zur Natur in ihm, und ein poſitives als das Verhältniß zu ihm ſelbſt. Alſo es iſt in dieſem Verhältniß alle Aeußerlichkeit negirt, die des bloßen Daſeins der Natur, und ebenſo alle Innerlichkeit als die der Anſchauung und Bildung; es iſt nur ponirt, poſitiv das Verhältniß des Bewußtſeins zu ihm ſelbſt als rein inneres. In dieſem Verhältniß iſt das Bewußtſein erinnerndes Bewußtſein: das ganze bewußte Thun iſt eine Reminiscenz. Und in dieſer Erinnerung iſt alle Anſchauung, Empfindung, Wahrnehmung als ein Vergangenes aufgehoben. Die Religion in dem lediglich erinnernden Bewußtſein, rein im Gedächtniß als ſolchem, die Religion in der Hiſtorie, nicht in der Kunſt als ihrem Elemente, iſt die Religion des reinen Gedankens. Ihn hat ſie zu ihrem Inhalte in irgend einem Wort und Namen, Jehova, Allah, und ſein — des reinen Gedankens — Gegenſtand iſt der abſolut einzige, alleinige, „von dem du dir kein Bildniß noch Gleichniß machen ſollſt“ weder in der Natur noch Kunſt. Das Verhältniß des Bewußtſeins hier iſt rein das zu ihm ſelbſt. Alſo die Religion des reinen Gedankens mit Bezug auf deſſen Gegenſtand hat zu ihrem Elemente das Gedächtniß, das gedenkende, erinnernde Bewußtſein. Ihre Grundlage iſt daher auch eine geſchichtliche, wenigſtens die Sage (Koran, Bibel des Juden). Die Religion des reinen Gedankens hat das erinnernde Bewußtſein, das Gedächtniß zu ihrem Elemente in dem negativen Verhältniß zum Daſein, und im poſitiven Verhältniß des Bewußtſeins zu ihm ſelbſt. Den ewigen Gedanken hat dieſe Religion zu ihrem Inhalte, aber das ewige Denken nicht zu ihrem Elemente, ſondern das Gedächtniß, die Erinnerung. Nimm dem Juden ſein altes Teſtament, ſo iſt ſeine Religion weg; aber nicht ſo bei dem Chriſten mit ſeinem neuen Teſtament. Man denke an's Mittelalter, welches, ohne Bibel, doch chriſtlich war, wenn auch abergläubiſch.

δ. Das Verhältniß des Bewußtſeins zu ſeiner Bedingung iſt ebenſowohl wie zu ihm ſelbſt ein negatives, oder ein negatives ebenſowohl zu ihm ſelbſt, wie zu ihr, der Bedingung. So nun iſt es nicht mehr erinnerndes, Gedächtniß, ſondern denkendes Bewußtſein, nicht gedenkendes. Die Religion in dem Bewußtſein als denkendem iſt die Religion nicht blos des Gedankens, ſondern der Erkenntniß, die chriſtliche. Das Denken nämlich als ſolches verhält ſich negativ gegen das Daſein und gegen die Natur im Daſein, welche die Bedingung des Bewußtſeins als Bewußtſein iſt; das Denken iſt mit dem Sein als ſolchem identiſch, und im Sein iſt Daſein und die Natur, deren Element es iſt, aufgehoben. Eben ſo verhält ſich das Denken negativ gegen Alles im Bewußtſein, gegen das dem Bewußtſein Erinnerliche und Innerliche, und dieſes iſt als Denken eben ſo aufgehoben und im Denken. Daher die Religion zu ihrem Elemente hat das Denken als ſolches, darin ſetzt ſie an, darin hält ſie ſich. Denkendes Bewußtſein und Denken rein als ſolches gelten daher für das eine und ſelbe Element der Religion. Aber das denkende Bewußtſein, das Denken als ſolches, in welchem Gefühl, Empfindung, Wahrnehmung, Anſchauung, Bild, Kunſt, Erinnerung, Gedächtniß und Hiſtorie aufgehoben ſind, — das denkende Bewußtſein, welches alles dieſes auf negative Weiſe in ſich enthält, iſt das vernünftige Bewußtſein, die Vernunft ſelbſt im Unterſchied von Anſchauung, Kunſt, Genie, von Sinn, Sinnigkeit, Aufmerkſamkeit im Wahrnehmen, im Unterſchied von der Religion der Kunſt und Natur. Wenn geſagt wird, „das Weſen der Religion in ihrer Wahrheit ſei das Vernünftige, die Rationalität," „die Religion als die wahre ſei nothwendig die rationelle," ſo liegt dieſer Behauptung zu Grunde, daß die Vernunft, das denkende Bewußtſein, das Element der Religion ſei, die Religion darin anſetze und ſich halte. Die Wiſſenſchaft von der Religion, deren Element die Rationalität oder das denkende

ewußtſein iſt, die Dogmatik, hat eben die Ratio-
xlität ihres Gegenſtandes, der Religion, auch zu
rem Elemente. Im Denken als ſolchen hebt die Wiſſen-
ſchaft von der Religion, deren Element eben das Denken als ſol-
es iſt, an, und aus dieſem Elemente weicht ſie nicht. Die For-
rung an ſie iſt, daß ſie Wiſſenſchaft ſei (cfr. Prolegom.): aber
gehört zum Weſen der Wiſſenſchaft, daß ihr Inhalt aus Er-
ntniſſen beſtehe. In der Religion, deren Element das erin-
rnde Bewußtſein iſt, wird höchſtens der Gegenſtand, den ſie hat,
ſeiner Wahrheit geahnet und aus Erinnerung für den Wahren
erkannt, aber nicht erkannt. In der Kunſtreligion ebenſowenig,
der Naturreligion gar nicht: da iſt er überall der Unerkannte.
ber indem das Element der Religion die Vernunft iſt, läßt ſchon
s Element erwarten, daß ihr Gegenſtand erkennbar ſei. In
zug hierauf ſteht wohl zu ſagen, „die Religion, deren Element
: Rationalität ſei, ſei die Religion der Erkenntniß," und ſo kann,
dem ſie der Gegenſtand einer Wiſſenſchaft iſt, dieſe als wahr-
ſte Wiſſenſchaft Erkenntniſſe zu ihrem Inhalte haben.

Schluß: Im denkenden Bewußtſein als dem Elemente des
:genſtandes, den die Dogmatik hat, nämlich der Religion, hält
) dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt mit allem, was ſie zu leiſten ſtrebt
d wirklich leiſtet; aus dem Elemente, ihrem einzigen, weicht ſie
ht. Wird aber dennoch in ihr Rückſicht genommen auf Hiſtorie
: Welt, das alte und neue Teſtament, auf Kunſt ꝛc., ſo geſchieht
s in der Dogmatik nur der Erläuterung wegen, nicht aber als
tte an irgend Etwas der Art ſie einen Gegenſtand. Vielmehr ſo
nig die chriſtliche Religion in der Ausübung durch ihre Bekenner
unſtwerke, Sagen und Erinnerungen, keiner Reflexion auf Natur ꝛc.
darf, ebenſowenig auch die Wiſſenſchaft von ihr.

Der Begriff des Elementes iſt erörtert.

II. Princip der Dogmatik.

Nicht der Anfang, noch das, mittelſt deſſen, cujus ope, ſon-
m das, womit er gemacht wird oder ſich ſelbſt macht, iſt das

Princip. Gelten er und es für einerlei, so ist die Dogmatik gleich in ihrem Entstehen dem Ungefähr und Belieben preisgegeben. Die Gelehrsamkeit, der Scharfsinn und die Gewandtheit der Bearbeitung mag noch so groß sein, so wird dennoch, wenn primordium und principium einerlei bedeuten, beides — Zufall und Willkühr — Gewalt über die Wissenschaft ausüben. Das jedoch, womit der Anfang gemacht wird, ein Princip zwar, aber, wenn er nur mit ihm gemacht wird, ein zufälliges und precäres, ein abhängiges, führt nicht über jenen Zufall und das Beliebige hinaus. Wird er nämlich mit dem Princip gemacht, so ist dies ein von dem die Dogmatik Bearbeitenden gewähltes, — er hätte ja auch ein anderes wählen können — und hiermit zugleich ein von ihm dependentes. Solcherweise würde bei einem solchen Princip die Wissenschaft gleich in ihrem Anfang noch nicht jener Gewalt einer ihr fremden Macht enthoben sein. Das also ist's nicht allein, daß Princip und Anfang keineswegs für einerlei gelten, sondern das ist's auch, daß mit dem Princip der Anfang nicht gemacht wird, sondern sich selbst macht. Er kann gemacht werden entweder

a. mit der Natur in irgend einiger Notiz von ihr, so daß sie wohl in dieser Notiz von ihr das Princip sei, oder

b. mit dem Menschen, in irgend einem Gefühle desselben, so daß es das Princip sei, womit der Anfang gemacht wird; oder endlich

c. mit dem Erlöser, dem Versöhner der Menschen in dem Glauben an ihn, so daß dieser Glaube des Versöhntseins der Menschen mit Gott das Princip sei, womit der Anfang gemacht werde.

ad a. In der Kenntniß von der Natur kömmt oder kann es wenigstens zu Betrachtungen derselben kommen, und diese können so weit fortgesetzt werden, daß von dem Betrachtenden selbst Ordnung, Zweck und Regelmäßigkeit in den Erzeugnissen der Natur, ja Gesetze dieser Ordnung ꝛc. anerkannt werden, und auf einen Urheber der Natur geschlossen wird, der durch seine Weisheit,

billensmacht und ſeinen Verſtand die Natur als Welt erſchaffen,
ıb jene Geſetze wie die Naturkräfte ſelbſt in ſie gelegt habe.
ieſe Anerkenntniß würde etwa natürliche Religion genannt wer-
n, indem angenommen würde, daß durch die Natur ſich ihr
rheber oder Gott den Menſchen unmittelbar ſeiner Weisheit ꝛc. nach
offenbart habe. Die Natur als die, durch die er ſich offenbart habe,
ürde dann genommen für das Prinzip, mit dem angefangen wer-
n müſſe oder könne für die Wiſſenſchaft von Gott im Glauben
ı ihn, für die Theologie als Dogmatik. Von dieſem Princip aus,
chdem mit ihm der Anfang gemacht worden iſt, ginge dann die
iſſenſchaft weiter, reflectirend etwa auf die Bibel, weil ſie chriſt-
he Dogmatik ſein ſoll, und annehmend, daß der Urheber ſich,
ie durch die Natur unmittelbar, ſo in der Bibel den Menſchen
offenbart habe mittelbar. Langehin, wo nicht ſtets, hat auch,
s auf die Kantiſche Philoſophie, die Dogmatik zu ihrem Prin-
p die natürliche Religion genommen, alſo die Natur ſelbſt; und
ibelſtellen ſchienen wenigſtens dieſe Annahme zu rechtfertigen,
r. Röm. 1, 19 ꝛc. Nur das wurde und wird noch überſehen,
ß die Bibel nicht ſpricht von einer Offenbarung Gottes durch
e Natur, ſondern von der Offenbarung ſeiner in der Natur, wie
enn ſie nur das Element dieſer Offenbarung ſei, nicht ihr Princip;
ıd wie wenn die heilige Schrift ſich nur zur gemeinen Faßlich-
it der Menſchen herablaſſe, als rede ſie gleichnißweiſe darin und
ätendire gar nicht, die Natur zum Princip zu nehmen, Mtth. 13,
—11. Indeſſen mit der Natur kann angefangen werden, denn
ı iſt damit angefangen worden lange Zeit hin.

ad b. Im Unterſchiede des Menſchen von der Natur iſt ſein
Beſen einerſeits die Intelligenz, andrerſeits der Wille, und Beides
ı Einem und als Eines, das Bewußtſein ſeiner ſelbſt, conscientia
ui, oder der Ichheit. Er als Menſch im Unterſchied von der
latur und aller Creatur iſt der Denkende und Wollende, und iſt
eides auf ungetheilte-Weiſe, im Wollen denkend, im Denken
ollend. So hat er in dieſer Weſenheit das durch das Daſein

und mit ihm durch die Natur bedingte Bewußtsein zu seinem Elemente, und es ist nur hier Selbstbewußtsein nicht mit dem Bewußtsein als solchem zu verwechseln. In ihm als solchem, wie es durch das Dasein bedingt ist, hat der Mensch sein Dasein und Entstehen, das Bewußtsein ist das Element des Selbstbewußtseins. So ist die Ichheit durch die Individualität und Vitalität bedingt, so ist vom Selbstbewußtsein das Dasein, von der Seele der Leib, von der Ichheit das Leben unzertrennlich. Der Mensch nach jener seiner Wesenheit kann das Princip sein, womit die Wissenschaft von Gott und dem Glauben an ihn, die Dogmatik, anfängt, so daß mit diesem Princip der Anfang gemacht werde. Würde er, wie er kann, wirklich mit jenem Princip gemacht, so hätte die Dogmatik ein zwiefaches Element, sie würde nämlich anfangen im Bewußtsein, worin der Mensch seinen Anfang hat, und zugleich in dem als Leben bestimmten, in dem natürlichen Dasein, worin das Thier seinen Anfang nimmt, — natürliches Dasein und reines, dann menschliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Aber wie unter den Thieren diejenigen noch sehr tief stehen, — was Organisation und Leben betrifft, — die in einem doppelten Elemente existiren, die Amphibien, so wäre auch hier die Dogmatik ein Amphibium, tief stehend in der Organisation und Rationalität. Der Seelöwe, das Crocodil und Nilpferd sind gewaltige Thiere, componirt aus Fett, plump — gegen einen afrikanischen Löwen, der flüchtig und leicht die Wälder durchläuft, nur in einem Elemente, der Luft. Für die Dogmatik erregt es also kein gutes Vorurtheil, wenn sie — anfangend beim Menschen — aus jener Zweilebigkeit nicht herauskäme. — Das nur lebende Individuum im Unterschiede vom Menschen hat zu seinem Wesen nicht die Intelligenz, sondern den Sinn, und nicht den Willen, sondern den Trieb; Sinn und Trieb, Beides auch in Einem und als Eines. Das Eine, in dem beide — Sinn und Trieb — sich gegenseitig aufnehmen und durchdringen, ist eben das lebende, sinnige und rührige Individuum selbst. Es hat zu

einem Elemente das zwar bestimmte, aber doch nur das Dasein, nicht das Bewußtsein. Und in diesem natürlichen Dasein — Fisch im Wasser, Vogel in der Luft, ist das nur lebende Individuum durch das Dasein bedingt, aber die Bedingtheit durch das Dasein ist nicht das Princip des Lebens: der Fisch entsteht im Wasser, seinem Elemente, hält und erhält sich mittelst des Wassers, er entsteht aber nicht aus dem Wasser, das Wasser ist nicht das Princip des Fisches. Mittelst des Sinnes befriedigt einerseits das Thier seinen Trieb, und diese Befriedigung, indem es satt wird, genug hat, ist ein Gefühl, das Gefühl der Lust. Mittelst des Sinnes andererseits wird im Thier der Trieb zur Befriedigung angeregt, und das Angeregtsein desselben wird vom Thier gefühlt (Hunger, Durst), — Gefühl der Unlust. Die Bedingtheit also des Thiers durch das Dasein und die Natur überhaupt wird von ihm gefühlt als Unlust oder als Lust. Auch das Selbstbewußtsein ist wie die blos lebende Individualität, auch das Ich ist wie das Thier bedingt durch das Dasein als natürliches, wie dasselbe das Element ist, verknüpft mit dem Bewußtsein als solchem. Diese Bedingtheit des Menschen durch die Natur — kurzweg — ist aber nicht, indem sie gefühlt wird von ihm, blos das Gefühl der Lust oder Unlust: denn er ist nicht der in Ansehung des Sinnes und Triebes blos, sondern vielmehr in Ansehung der Intelligenz und des Willens bedingte durchs Dasein und durch die Natur im Dasein. Was bei dem Thier Gefühl der Ululust ist, bleibt beim Menschen nicht blos dies Gefühl, sondern wird das Gefühl der Unzufriedenheit mit ihm selbst; und was bei eben dem Thiere, wie es seine Bedingtheit fühlt, Gefühl der Lust ist, das wird beim Menschen Gefühl der Abhängigkeit. Das Thier fühlt sein Bedingtsein von der Natur entweder als Lust oder als Unlust, der Mensch aber fühlt dies Bedingsein als Abhängigkeit entweder oder als Unzufriedenheit mit sich selbst. Die Intelligenz, wie sie des Menschen Wesen ist, bringt es mit sich, daß er sein Verhältniß als das des seiner sich bewußten zur Natur außer ihm, zum

mit dem Gefühl der Sündhaftigkeit, oder mit dem der Abhängigkeit in der Reflexion auf jenes und dieses, oder endlich mit dem Glauben an die gestiftete Versöhnung in der Reflexion auf ihn der Anfang gemacht werde, das, dies „Entweder — oder — oder" weist ja schon darauf hin, daß es beliebig, zufällig ist, womit der Anfang gemacht werde, ob mit dem Einen oder Andern oder Dritten. Niemand kann dem Theologen verwehren, wenn er eine Dogmatik unternimmt, für ihren Anfang auf eines jener drei zu reflectiren; das steht in seinem Belieben. Und dazu kömmt, daß ein äußerer Umstand, irgend ein Zufall oder Einfall die Veranlassung giebt, entweder auf das Eine oder auf das Andere zu reflectiren. Niemand kann einen Zufall verhindern. Die Forderung aber, daß der Anfang in Sachen der Religion nicht zufällig, sondern nothwendig sei, ist sehr tief gegründet: sie kömmt daher bei rein religiösen Acten, im Cultus sogar, zum Vorschein. Z. B. dem Prediger ist etwa die Wahl des Textes überlassen. Die Wahl wird ihm veranlaßt durch Berücksichtigung äußerer Umstände: diese sind, oder scheinen es wenigstens, zufällig: Jammer, Noth, Krieg, Sorge. Die Predigt hat nun so gut einen Anfang, wie die Dogmatik, ein Exordium. Die Reflexion kann sehr verschieden anfangen, auf viele Arten kann der Predigttext behandelt werden. Aber der Anfang der Predigt, der so verschieden sein kann, wird dann auch nicht zuerst ausgesprochen, sondern zuerst wird die Abwehr des Subjectiven ausgesprochen in „unser Anfang steht im Namen des Herrn", oder „die Liebe Gottes, des Vaters und des Sohnes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit uns allen, Amen!" So ist dieser Anfang ein vom Belieben des Geistlichen unabhängiger. Noch viel mehr dies also bei der Wissenschaft.

2. Die Natur schon in der bloßen Notiz von ihr, vollends in der Reflexion auf sie zeigt sich dem auf sie Reflectirenden activ; das natürliche Princip ist ein actives. Ferner das Gefühl, sei es das der Sündhaftigkeit oder Abhängigkeit, ist eine Action, im

en verhält der Menſch wie im Denken ſich activ, nicht paſſiv. Glaube an die Verſöhnung iſt eben ſo ein thätiges oder es — ſonſt iſt er gar kein Glaube, ein Lebendiges: πίστις ὰ iſt kein Glaube. Alſo die Activität deſſen, womit ange- n werden kann, in der Erörterung unter a. bis c. iſt nicht brede zu ſtellen. Allein von wem wird denn der Anfang cht für die Wiſſenſchaft entweder von der Natur oder vom hl aus? Antwort: von dem, der die Wiſſenſchaft unter- ut. Er iſt's, der die an ſich active Natur, das an ſich active hl, den an ſich activen Glauben für die Wiſſenſchaft, damit inen Anfang habe, in Bewegung ſetzt. Und ſo ſind jene ctpien — Natur, Menſch, Verſöhner — mit denen der An- gemacht werden könnte, obzwar an ſich activ, doch gegen den, mit ihnen den Anfang macht, paſſive: er ſetzt ſie in Bewe- , und ſo ſind dieſe Principien die von ihm dependenten: er der das Gefühl der Abhängigkeit zum Princip der Dogmatik t, mit dem er anfange. Er alſo macht dies Gefühl der Ab- igkeit von ſich abhängig. Ein paſſives und precäres — ein eltes — Princip kann das nicht ſein, womit die Wiſſenſchaft angen werde. Aus ſolchem Princip kann ſie nimmermehr wendigkeit und Unabhängigkeit in ihren Bewegungen erhalten. olgt eben aus jenem, daß ihr Anfang ein nothwendiger ſei, ch, daß er gar nicht gemacht werden könne. Wird er gemacht irgend einem, ſo iſt er von ihm abhängig, gewählt. Es folgt, der Anfang der Wiſſenſchaft ſich mit dem ſelbſt mache, womit nhebt, und daß der, welcher die Wiſſenſchaft unternimmt, bei n Anfange, der ſich ſelbſt macht, und bei ihr, der Wiſſenſchaft , in ihrem Anfange ſich als Organ verhalte: das Princip iſt ihn, er iſt das Inſtrument, wodurch die Wiſſenſchaft ſich anfängt. Iſt der Anfang gemacht, ſo braucht man das ument nicht mehr, es fällt weg. So lange es heißt „Storr'ſche, eiermacher'ſche Dogmatik", ſo lange iſt die Dogmatik abhän- von ſubjectiven Autoritäten.

3. Womit und von wem auch immer der Anfang gemacht werde, ſo iſt eines vorausgeſetzt, ohne das er nicht mit dem, womit er gemacht wird, gemacht werden könnte. Er ſoll der Anfang der Dogmatik ſein. Wird nun von dem, der mit der Natur in der Reflexion auf ſie den Anfang für die Wiſſenſchaft der Dogmen macht, blos die Natur in Betracht gezogen nach allen Seiten hin und in alle Tiefen ihrer Geſetze hinein, ſo hat er es nur mit ihr zu thun, und iſt ſein Verhältniß das zu ihr, der Natur: aus dem kommt er nicht heraus; zur Naturwiſſenſchaft könnte er hinkommen, aber zur Wiſſenſchaft von Gott nicht — wenn er nicht den Gedanken von Gott vorausgeſetzt. Du willſt deine Dogmatik mit Naturbetrachtungen anfangen; da mußt du ſchon den Gedanken Gottes haben. Oder wird der Anfang gemacht von mir, indem ich auf das Gefühl meiner Sündhaftigkeit oder Abhängigkeit reflektiren, ſo ſtehe ich bei dieſer Reflexion im Verhältniß zu mir, zu Niemand anderem, und kann allenfalls dadurch eine tüchtige Pſychologie, Anthropologie entſtehen, aber eine dogmatiſche Theologie nicht, es ſei denn, daß ich in der Reflexion auf mein ſündhaftes und abhängiges Weſen den Gedanken Gottes vorausſetze. Endlich ſelbſt mit dem Glauben an die Verſöhnung iſt's nicht anders. Verſöhnt, — mit wem? Haſt du nicht den Gedanken Gottes, ſo kannſt du auf jene Frage nicht antworten. Ei! wenn ihr, um einen Anfang zu machen für die Dogmatik, überall den Gedanken Gottes vorausſetzen müßt, warum reflectirt ihr denn nicht auf den Gedanken Gottes, und ſehet zu, daß, wenn mit dem Gedanken Gottes der Anfang von euch gemacht wird, dieſer Anfang nicht vielmehr ein ſolcher ſei, der ſich ſelbſt macht, indem euch der Gedanke Gottes ergreift und ihr durch die bewegende Macht dieſes Gedankens in Bewegung geſetzt werdet für die Fragen der Dogmatik?

Der Gedanke Gottes hat zu ſeinem Elemente das denkende Bewußtſein, daſſelbe Element alſo, welches das iſt des Selbſtbewußtſeins, der Ichheit. In dieſem Elemente wird jenes Gedankens der

Menſch, deſſen Element es auch iſt, theilhaft und ſich bewußt. Der Gedanke ſelbſt iſt kein von Menſchen gemachter, ſondern der, der von aller Subjectivität und aller Objectivität unabhängig und unbedingt activ iſt für die Subjectivität, wie ſie ſich deſſen bemächtigt, ſeiner mächtig iſt. So fing auch früher die Dogmatik an, der erſte Anſatz der Dogmatik war de Deo. Und von Gott kann Niemand ſprechen, wenn er nicht den Gedanken Gottes hat und ſich auf ihn einläßt, wozu ihn der Gedanke ſelbſt antreibt.

III. Articulation der Dogmatik.

Dem Anfange iſt weſentlich, Bewegung zu ſein. Zwar iſt nicht alle und jede Bewegung Anfang, aber jeder Anfang Bewegung. Von ſeinem Begriff iſt ihr Begriff unzertrennlich. Anfangen und activ ſein, obzwar von einander verſchieden, ſich unterſcheidend, ſind doch, wie geſagt, unzertrennlich in und mit einander; daher daß, wo die Bewegung negirt wird, auch der Anfang negirt iſt. So in der Vorſtellung der alten Atomiſtik von der Materie, welche in Atomen beſtehe, — ἡ ὕλη. Sie wurde vorgeſtellt als bewegungslos und als nur bewegbar, hiermit nothwendig als anfangslos. In dieſer Vorſtellung der anfangsloſen Materie war die von ihr der ewigen Materie. Aus ihr ſei durch die an die Atome, aus denen ſie entſtanden, gekommene Bewegung die Welt als Körperwelt, als lebende und geiſtige Welt entſtanden; ſie aber, die Materie, nicht entſtanden, ſei ewig. Dieſe Vorſtellung von der Materie, als dem abſolut Paſſiven, ging ſelbſt in die idealiſtiſche Philoſophie des Plato über, ſo ſehr in dieſer der Idealismus jenem Materialismus entgegengeſetzt war. Auch in Plato's Timäus, wo er von der Schöpfung der Welt durch Gott den Demiurgen, ſpricht, wird die Ewigkeit der Materie per hypothesin angenommen: dieſe als jenes paſſive, bewegbare und beſtimmbare findet der Weltſchöpfer vor, in dieſen Stoff legt er ſeine Idee, durch welche die Materie belebt, beſeelt wird. Auch erklärt dieſe Philoſophie das Daſein des Uebels in der Welt aus dieſem

Vorhandenſein, Ewigſein der Materie; der Weltſchöpfer, der gut iſt, und deſſen Ideen das Ewiggute und Schöne ſind, mußte den Stoff nehmen, wie er war, in jener Bewegungsloſigkeit, und ſo kam ins Leben die Beſchränktheit aus jener Paſſivität und dieſe Beſchränktheit, Endlichkeit iſt eben das Böſe. In dem Punkte alſo iſt ſelbſt die platoniſch-idealiſtiſche Philoſophie dualiſtiſch, wie wenn ſie zwei Principien hätte; das eine die Materie, ein anfangsloſes, weil bewegungslos; das andere die Idee mit ihrer Macht, der Geiſt, deſſen Idee ſie iſt. So hat die Welt, indem ſie gebildet und gegliedert und eingetheilt und vollendet wird, einen Anfang aus einem doppelten Princip, wie in der alten Atomiſtik auch. Die Bewegung, welche der Anfang iſt, hat an ihr ſelbſt keine Beſtimmtheit; wo dieſelbe eine beſtimmte Bewegung iſt, da hat ſie einen Anfang genommen, iſt ſie eine angefangene, oder iſt ſie die Bewegung, die angefangen hat, nicht aber die Bewegung als der Anfang ſelbſt. So z. B. einerſeits die mechaniſche Bewegung. Die Beſtimmtheit des Mechaniſchen an ihr berechtigt den auf ſie Reflectirenden zur Frage, welchen Anfang ſie als mechaniſche habe, womit ſie angefangen. Die Verſuche, dieſes zu beantworten, mögen noch ſo verſchieden und ſeltſam ſein, ſo zeigt ſich wenigſtens das in ihnen, daß ſie als mechaniſch-beſtimmte Bewegung nicht der Anfang ſei, ſondern eine ſolche, die einen Anfang habe. Was z. B. die mechaniſche Bewegung der Himmelskörper betrifft, beſonders die der Erde um die Sonne, ſo waren ſelbſt große Mathematiker und Naturforſcher wie Newton der Meinung, daß die Erde in die Bewegung — auf der elliptiſchen Bahn — um die Sonne gebracht worden ſei durch einen Stoß; der Bewegende iſt der Schöpfer; die Erdkugel wie aus ſeiner Hand erhält einen Stoß, und dadurch wird ihr die Bewegung um die Sonne. Da hat die mechaniſche Bewegung einen Anfang gehabt. So bei jeder Billiardkugel. Oder die Beſtimmtheit, die die Bewegung hat, iſt die pſychiſche: ſie ſelbſt iſt eine Gemüthsbewegung; ja, die Seele ſelbſt, activ in allen ihren Regungen vom Gefühl aus bis

zum höchſten Gedanken, iſt eine Bewegung, Bewegendes und Bewegung ſelbſt. Die Frage, womit die pſychiſche Bewegung anfängt, ob mit dem Gefühl oder als Gefühl, oder ob mit einem Gegenſtande, einem Dinge in deſſen Einwirkung auf die Seele, — endlich gar ſelbſt die Frage, worin und womit die Seele anfängt, welchen Anfang ſie habe, zeigt unmittelbar, daß die pſychiſche Bewegung oder die Seele ſelbſt genommen wird für das, was angefangen habe, nicht für den Anfang. Die Beantwortung dieſer Frage fällt mitunter ebenſo wunderlich aus, wie die nach dem Anfang der mechaniſchen Bewegung, z. B. in jener Hypotheſe von einer generatio aequivoca, als habe das ſinnige und geiſtige Leben, als habe der Geiſt überhaupt ſeinen Anfang genommen in der Materie und ihrer Bewegung, in dem Schlamm und Koth, woraus Thiere und ihre Seelen ꝛc. entſtanden wären. — So wäre im Klaren, daß jede Bewegung als eine bereits beſtimmte, eine ſchon angefangene ſei. Der Anfang ſelbſt iſt die Bewegung als ſolche, nicht als mechaniſche, pſychiſche ꝛc., ſondern actio qua talis. Bei ihr kann gar nicht gefragt werden, womit ſie angefangen habe, wie bei der mechaniſchen: ſie iſt eben das Anfangen, dies agere qua tale iſt das incipere.

Dies voraus für den Begriff des Anfangs.

Wird der Anfang

A. als die Bewegung eines Etwas aus einem andern Etwas mittelſt eines Dritten gedacht, ſo iſt ſie als Ausſcheidung gedacht. Das Bewegen als dies Anfangen iſt das bloße Ausſcheiden, die actio iſt eine secretio. Z. B. die Luft ſei das Eine, und der in ihr zart, ſubtil enthaltene Duft ſei das Andere; beide, Luft und Duft, ſo innig beiſammen durch einander, daß beide eines und daſſelbe, identiſch zu ſein ſcheinen: klarer heiterer Himmel, das reine lichte Blau der Atmoſphäre. Die Wärme und deren Grad ſei das Dritte. Aendert ſich die Temperatur, wird es kühler in der Atmoſphäre, ſo fängt hiermit eine Bewegung an als ein Ausſcheiden des Dufts aus der Luft,

es fängt an zu regnen; man weiß kaum, woher der Regen kommt, wenn die Luft ſo klar und durchſichtig war. Oder die Wärme ſetzt ſich noch tiefer herab, es wird viel kälter, ſo bewegt ſich aus dem Einen, der Luft, das Andere, der Duft, mittelſt der Kälte in der Weiſe, daß, indem dieſe Bewegung die Ausſcheidung Beider iſt, es nicht beim Regentropfen bleibt, ſondern Schneeflocken kommen. Hier iſt demnach das ſcheinbare Anfangen als jenes Ausſcheiden ein Abtheilen, Luft und Duft werden geſchieden, das Eine vom Andern getheilt; aber es fehlt ſehr viel, daß dies Abtheilen ein Eintheilen, ein ſich Eintheilen, vollends ein Articuliren werde. Das mittelſt eines Dritten als ein Zweites aus einem Erſten ausgeſchieden iſt allerdings ein Verſchiedenes, die Waſſertropfen ſind von einander verſchieden; aber nur bis zum Verſchiedenſein geht jene Bewegung als die ausſcheidende: unterſchieden, differend ſind die verſchiedenen nicht; ein Waſſertropfen gleicht dem andern, und ändert ſich die Temperatur, ſo fließt alles wieder zuſammen, es geht in die Verſchiedenloſigkeit zurück. Was hat aber dieſe Bewegung und jenes Exemplum mit der Dogmatik zu thun? Ach! es liegt der gewöhnlichen Dogmatik viel näher, als es ſcheint. Die rein bibliſche Dogmatik kennt keine andere Bewegung in ihrem Anfang, Fortgang und Ende, als dieſe; und am Ende wird ſie auch — zu Waſſer. Dem Tropfen muß ſie wohl gefallen, denn der hält's mit den Tropfen. Der Bibeltext, das Bibelwort in was immer für Sprüchen — dicta probantia — iſt das Eine; das in dieſem Text und Wort etwa enthaltene Dogma, für das das Wort nur der Ausdruck, wäre das Andere; und das den Bibeltext explicirende Subject, der Exeget wäre das Dritte. Bevor der gelehrte Exeget an die Erklärung des Bibeltextes geht, ſind Dogma und Bibelwort — wie Duft und Luft — ganz unmittelbar beiſammen, gleichſam identiſch. Der Exeget ſammelt etwa die Bibelſtellen, welche, nicht jede einzeln, aber alle zuſammen, das Dogma enthalten; nun erklärt er ſie, und ſcheidet erklärend den Inhalt der bibliſchen Stellen — den Duft aus dieſer bibliſchen Luft, die

mitunter ſehr dumpf und ſchwül iſt, — ab. So iſt dann die Bewegung ganz dieſelbe in Anſehung des Bibeltextes, wie ſie dort war in Anſehung der Luft: eine Bewegung des Etwas — des Dogmas — aus einem Etwas — dem Texte — mittelſt eines Dritten — des auslegenden Subjectes. Die Bewegung iſt ein Ausſcheiden: was nun ausgeſchieden wird, iſt auch hier wie dort ein nur verſchiedenes: es ſind die einzelnen Dogmen aus den Bibelſtellen, jedes für ſich, jedes Dogma vom andern verſchieden: aber ſo ſind ſie die einzelnen bloße Partikel, keins iſt ein Artikel. Die Bewegung iſt keine Articulation, und ſpricht die bibliſche Dogmatik von Glaubensartikeln, ſo fehlt ihr Begriff und Gegenſtand davon. Die einzelnen Schneeflocken ſind Partikel. Wo an keine Eintheilung zu denken iſt, da iſt noch weniger an eine innere Nothwendigkeit zu denken. Dem Zufall, wie dort dem Grade der Wärme iſt das ganze Arrangement der Dogmen überlaſſen, ob's Hagel wird oder Schnee.

Die Bewegung der bibliſchen Dogmatik in der Weiſe, wo ſie bloße Ausſcheidung, kann nicht der Anfang ſein: denn es ſind in dieſer Bewegung drei, die ſchon längſt angefangen haben: das Eine iſt das Bibelwort, ſchon längſt vorhanden und fertig; was fertig iſt, hat einen Anfang gehabt. Dann hat dies fertige Wort ſein Element freilich nicht im Daſein, wie eine ägyptiſche Hieroglyphe an einer Pyramide nur noch im Daſein beſtehend — als Hieroglyphe wird's nicht verſtanden — ſondern das Bibelwort hat freilich ſein Element im Bewußtſein, Gedächtniß, Verſtändniß; ſonſt wär's eine Hieroglyphe. Allein das Bibelwort iſt ein in dieſem Elemente längſt fertiges, iſt aber nicht ein Anfang. Ferner das in dem Bibelſpruch enthaltene Dogma iſt ebenſo ſchon vorhanden, hat ſchon angefangen. Und endlich das die Bibel auslegende Subject iſt auch ſchon fertig, der Anfänger kann ſie noch nicht leſen; als Exeget iſt er fertig. Die bibliſche Dogmatik, anfangend auf jene Weiſe, fängt wahrhaftig nicht an; die drei, womit ſie anfängt, haben längſt angefangen. Dies iſt die Art an

die Wurzel der bibliſchen Dogmatik, falls ſie eine Wurzel haben könnte. Das iſt die Bewegung im erſten Moment. Der der Wiſſenſchaft weſentliche Character der Nothwendigkeit wird ſo nicht gewonnen. Wie war es denn aber möglich, auf jene Art Verſuche der chriſtlichen Dogmatik zu machen, die doch gemacht worden ſind und noch gemacht werden? Wie — zeigt das Folgende: das Bedürfniß einer Logik machte ſich bei den erſten Verſuchen einer Dogmatik geltend. Nun enthält aber die Logik eine Lehre von der Analyſis der Begriffe, der Erkenntniß überhaupt; und leicht war einzuſehen, daß in der Wiſſenſchaft die möglich größte Deutlichkeit ihrer Lehren ſtatt haben müſſe. Dieſe Deutlichkeit, claritas, distinctio, perspicuitas cognitionis ſtand nach der Angabe der Logik nur durch das Analyſiren der Kenntniſſe zu erreichen, distinguendo oritur cognitio distincta. Daher die Forderung für den Bearbeiter der Dogmatik, daß die Methode im Behandeln des Inhalts dieſer Doctrin die analytiſche ſein müſſe, und ihr nahe die ſynthetiſche. Haſt du erſt die Erkenntniß in ihre Elemente zerlegt — ἀνάλυσις —, ſo kannſt du ſie wieder componiren — σύνθεσις. Dies logiſche Verfahren im Analyſiren und Syntheſiren hob, wie es ſchien, die Dogmatik über jenen unter A. eben betrachteten Mechanismus und höchſtens Chemismus, erregte folglich den Schein, daß gar nicht auf eine materielle, ſondern intellectuelle Weiſe verfahren werde. Aus dieſem Scheine kam die ganze dogmatiſche Methode unter A. Es wurde etwa Matth. 28, 19. zu Grunde gelegt „lehret die Völker und taufet ſie im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes". Dies Bibelwort „Gott, der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt", dieſer Text enthielt drei Glaubenswahrheiten. Es wird auf jenes Wort reflectirt; dieſe drei Wahrheiten werden von dem Worte ausgeſchieden, die Analyſis hebt an, es iſt aber vielmehr eine Secretion. So gewinnt der Reflectirende drei Dogmen; nun wird jedes Dogma nach dem andern für ſich betrachtet und erhält die Dogmatik einen Theil, der von Gott

dem Vater handelt, indem mittelſt der Erklärung anderer Bibelſtellen im alten und neuen Teſtament dies Dogma noch explicirt und analyſirt wird; und die Analyſis iſt hier, was dort die Secretion war. Die durch das Wort „Vater" ausgedrückte Vorſtellung oder Erkenntniß wird ſo explicirt. Endlich, wenn alle drei Dogmen analyſirt ſind und entwickelt, wird die Erkenntniß ſyntheſirt in dem Gedanken der Dreieinigkeit. Mit einiger Fertigkeit in der Interpretation der Bibelſtellen, die dogmatiſch ſind, mit exegetiſcher Kunſtfertigkeit, mit einem gewiſſen logiſchen Verfahren iſt eine ſolche Dogmatik leicht zu Stande zu bringen, — und warum ſoll, was ſo leicht ſich macht, nicht ausgeführt werden? Aber daß die Logik zu Hülfe gerufen wird auf dieſe Weiſe, bringt die Dogmatik doch nicht zu einer wahrhaften Logik: denn es bleibt dabei, daß hier ſchon drei ſind, die da angefangen haben — das Bibelwort, das Dogma in ihm und der Bibel-Erklärer mit ſeiner Logik. Es iſt alſo hier wahrhaftig der chemiſche Prozeß, nur auf die Intellectualität in die Logik hinaufgeſchroben. So in dem obigen Beiſpiel: es ſind zwei Elemente, Luft und Waſſer, beiſammen, in einander, das Waſſer als Duft ganz mit der Luft wie identiſch, und es iſt das dritte die Temperatur und ihr Wechſel. Indem die Temperatur ſich ändert, ſcheidet ſich der Duft, das Waſſer, das eine Element aus der Luft ab; dies Ausſcheiden iſt ein Analyſiren; was beiſammen war, löſt ſich aus einander. Von jedem Regen läßt ſich ſagen, es ſei ein chemiſcher, ja logiſcher Prozeß; das Zuſammenfließen der Regentropfen iſt die Syntheſis. In neuerer, gewöhnlicher Vorſtellung iſt der dreieinige Gott nichts weiter als ein ſolcher Regen, der ein analyſirter und syntheſirter Duft iſt. An wäßrigen Partikeln kann es daher ſolcher Dogmatik nicht fehlen; und nicht ohne Widerwillen geht der geiſtig Kräftige an ein ſo zerlaufenes und zerfloſſenes Weſen einer Bretſchneiderſchen Dogmatik.

Wird der Anfang

B. als die Bewegung des Einen und Selben aus ihm ſelbſt, ex uno eodemque mittelſt eines Andern be-

griffen, ſo iſt ihr Begriff der einer Unterſcheidung des Einen und Selben von und in ihm ſelbſt mittelſt eines Andern. Eines und das nämliche bewegt ſich nicht aus einem Andern, ſondern aus ſich ſelbſt, idem ex se movet se. Es ſcheidet ſich alſo oder wird geſchieden nicht von einem Andern und aus einem Andern, ſondern es ſcheidet ſich aus und von ſich ſelbſt, es unterſcheidet ſich, es iſt hier keine Ausſcheidung mittelſt eines Andern, ſondern eine Unterſcheidung. In der unter A. betrachteten Bewegung waren es drei: Eines, von dem das Andere ausgeſchieden wurde, — ein Zweites, eben dieſes Andere, das von jenem ausgeſchieden wurde, — und ein Drittes, mittelſt deſſen dieſe Ausſcheidung geſchah. Hier hingegen ſind es für den Anfang und für die Bewegung, die dieſer Anfang iſt, nur zwei, es bedarf keines Dritten: Eines, das ſich von ſich unterſcheidet, das Zweite das, mittelſt deſſen es ſich von ſich unterſcheidet. Alſo hier iſt die Bewegung wenigſtens über das Bedürfniß eines Dritten ſchon hinaus. Sie ſteht, ſo zu ſagen, eben weil ſie dies Bedürfniß eines Dritten nicht hat, bereits auf einer höheren Stufe, als die unter A. betrachtete. Denn je größer die Bedürftigkeit, deſto größer die Niedrigkeit. Je mehr bedürfnißlos, deſto größer: Gott der unendlich Bedürfnißloſe. Um die Bewegung anſchaulich darzuſtellen, iſt auch hier ein Beiſpiel nöthig, welches ſehr weit führt, wie auch das unter A. Z. B. die Möglichkeit der Pflanze iſt noch nicht die Pflanze ſelbſt, die wirkliche Pflanze ſelbſt. Aber jene Möglichkeit iſt doch auch keine blos gedachte, vorgeſtellte, wie die Möglichkeit z. B., daß andere Planeten auch bewohnt ſeien wie die Erde. Vielmehr jene Möglichkeit der Pflanze, obwohl nicht ſelbſt ſchon die wirkliche Pflanze, iſt doch eine wirkliche Möglichkeit, und wird vom Menſchen wenigſtens in der Erſcheinung erfahren, — als was denn? Als der Keim der Pflanze, germen plantae. Sein ſich aus ſich ſelbſt bewegen iſt das ſich zur wirklichen Pflanze machen. Dieſe Bewegung nun eben als das ſich von ſich unterſcheiden des Einen und Selben, des Keims, iſt

α. das Anfangen, und das Herausgehen der Möglichkeit aus ihr selbst zur Wirklichkeit ist, wie die Möglichkeit, auch ein Wirkliches, kein blos Gedachtes, und heißt das Keimen. Es ist dies das Anfangen der Pflanze. Im Keime ist sie die nur mögliche, keimend fängt sie an sich zu verwirklichen. Hier ist nun offenbar die Bewegung, wie sie der Anfang ist, nicht als eine Ausscheidung des Einen aus einem Andern, sondern als das Herausgehen des Einen und Selben aus ihm selbst, was die Sprache in „Keimen" sehr ausdrücklich besagt. Eben dies Anfangen setzt sich selbst

β. fort, indem das sich von sich unterscheidende als das unterschiedene nicht ruht, sondern als das unterschiedene das sich in sich unterscheidende wird. Als das Anfangen war das Bewegen unter α. das sich von sich Unterscheiden, das Keimen. Indem es so angefangen hat — ein Unterschiedenes und sich Unterscheidendes, wird es das sich in sich Unterscheidende: es ist das Sprossen — mehr als das Keimen. Die sich in sich unterscheidende Bewegung ist die — das Eine und Selbe als die von sich unterscheidende Bewegung — eintheilende, nicht blos abtheilende, die organisirende, und wenn der Keim der Anfang der des Thieres ist, die articulirende Bewegung. Hier kommt es zu Artikeln, unter A. kam es in jener Bewegung nur zu Partikeln. Die organisirende und höher die articulirende Bewegung ist also der sich selbst fortsetzende Anfang. Das Andere, mittelst dessen das Anfangen die Bewegung des Einen und Selben aus ihm selbst ist, wird wohl das Element genannt werden können, worin die Bewegung ansetzt und ohne das sie nicht ansetzen kann. Die Feuchtigkeit im Boden, die Luft und deren Wärme ist das Element, mittelst dessen die Bewegung anhebt, zum Keimen wird und mittelst dessen eben diese anhebende Bewegung sich fortsetzt, zum Sprossen und Wachsen wird. Der Keim im Boden quillt, ganz im Trocknen bleibt er Keim; so auf dem Speicher. Dies Quellen ist eben das jenen Anfang excitirende Ele-

ment. Mittelſt deſſen geht der Keim aus ſich heraus, unterſcheidet er ſich von ſich; mittelſt eben dieſes Elementes unterſcheidet ſich das unterſchiedene — als Wurzel, Stengel, Blatt — in ſich ſelbſt. Was hilft es, wenn eure Keime quellen, und die Sonne brennt und die Erde iſt ausgetrocknet? Das Mittel fängt an zu fehlen. Zu ſagen iſt daher, die ſo ſich fortſetzende Bewegung erhält ſich fort und fort als die anfangende, die ſie zuerſt war. In der ſproſſenden Pflanze iſt der Keim aufgenommen und aufgehoben. Seine Hülſe läßt er im Boden zurück, aber er ſelbſt geht in die Pflanze ein, ſie hält den Keim in ſich, aus dem ſie ſproßte, ſie verläßt ihn nicht, und er ſie nicht. Endlich

γ. das Reſultat, das Ende der Bewegung, die Vollendung iſt der Anfang wieder, das Ende iſt der Anfang. Die ſich fortſetzende Bewegung vollendet ſich dadurch, daß ſie in den Anfang zurückſchlägt. Alle Organe der Pflanze vom Laub bis in die Blüthe, wohin geht es damit? In die Pflanzenfrucht. Die Frucht aber iſt der Pflanzenkeim. Die betrachtete Bewegung kann kurzweg die organiſche Bewegung genannt werden, nicht der Anfang als ſolcher.

Nun iſt die Frage, ob der Anfang der Wiſſenſchaft nicht eine dieſer organiſchen Bewegung ähnliche ſei oder ſein könne?

Die begriffene Bewegung als die Unterſcheidung des Einen und Selben von ihm ſelbſt mittelſt eines Andern hat innere Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit der unter A. betrachteten, der mechaniſchen, chemiſchen, iſt eine nur äußerliche: die ganze Ausſcheidung iſt eine von außen her neceſſitirte, erzwungene. So iſt es hier nicht: die ganze organiſche Bewegung als ein Anfangen iſt das Keimen, als ein ſich Fortſetzen dieſes Anfangens das Sproſſen und Wachſen, und als ein ſich Vollenden das Reifwerden. Von außen her durch Wärme und Feuchtigkeit wird dieſe ganze Bewegung nur vermittelt, aber ſo daß ſie auch in dieſer Vermittelung eingreifend iſt in das Mittel, alſo wirkliche Action, nicht neceſſitirt ſchlechthin. Die Nothwendigkeit iſt keine an ſie gebrachte, ihre ei-

gene innere Weſenheit. Aber an die Dogmatik geht geradezu die Forderung, daß ſie nicht in ihrem Princip, in ihrem Anfang, ihrer Fortſetzung und Vollendung dem Zufall und der Willkühr unterworfen ſei. Näher iſt dieſe Forderung die, daß die ganze dogmatiſche Bewegung innere Nothwendigkeit habe, keine ihr durch den Glauben, das Gefühl, die Reflexion des Subjects angethane, eine äußerliche ſei. Könnte alſo die Dogmatik in ihrer Entſtehung, Entwickelung und Ausbildung mit der Organik die Bewegung gemein haben, ſo würde ja — ſo ſcheint es — hieraus folgen, daß eben die Dogmatik ſo anfangen müſſe, wie die Organik anfängt, ſich ſo eintheilen, articuliren und organiſiren müſſe, wie ſie ſich eintheilt, und ihre ſämmtlichen Theile ſo von einander unterſcheiden und auf einander beziehen müſſe, wie ſie dieſelben unterſcheidet und bezieht. Die Ahnung, wenigſtens Anerkenntniß der inneren Nothwendigkeit als des Weſens jeder Wiſſenſchaft, alſo auch der Dogmatik, — eine Anerkenntniß beſonders der neueren Zeit, war wohl das Motiv, aus der organiſchen Bewegung die Kategorien zu nehmen, die dieſe Bewegung hat, und von ihm für die Wiſſenſchaft, auch für die des Glaubens, ja für den Glauben ſelbſt Gebrauch zu machen in der Sprache. Die Principal-Kategorie iſt in jener organiſchen Bewegung die der Geneſis, die Bewegung vom Princip aus iſt die genetiſche: Pflanze, Thier werden gezeugt. Dies in der Anwendung unter andern auf die Dogmatik lautet ſo: die Methode der Wiſſenſchaft kann weder die blos analytiſche, noch ſynthetiſche, noch beide in äußerlicher Einheit ſein, ſondern ſie muß die genetiſche ſein. Es kommt für die Wiſſenſchaft der Erkenntniß auf die Geneſis jeder Erkenntniß an, — wie ſie ſich erzeugt, wie ſie fortwächſt und ſich vollendet. Schon nach dieſer Kategorie iſt daher von Organismus die Rede, nicht mehr von Mechanismus. Sodann die Kategorie des Lebens; die Rede iſt vom Leben der Wiſſenſchaft. So ferner die Worte des Blühens, Fruchttragens, des Wachsthums, der Fruchtbarkeit der Wiſſenſchaft — floreant literae etc. und daher endlich von der Wiſſenſchaft das Gleichniß,

daß ſie ſei ein Baum der Erkenntniß, kein Bau, kein Lehrgebäude. Der Baum keimt, entfaltet und vollendet ſich in ſich ſelbſt; und hat ja ſchon der alte Mythos den Baum gewählt zum Gleichniß für die Erkenntniß — beim Sündenfall. Aber der Idee der Dogmatik und der Aufgabe, die Realiſation dieſer Aufgabe betreffend, entſpricht gleichwohl auch die organiſche Bewegung nicht. Die Dogmatik nämlich hebt nicht nur mit einem andern an, als die Organik, das Princip der einen iſt nicht nur ein anderes als das Princip der andern; ſondern ſie hebt auch anders (aliter) an als die Organik. Denn es hat die organiſche Bewegung

1) zu ihrem Princip ihr Reſultat. Der Keim, germen, womit dieſe Bewegung anfängt, iſt das Ende der Bewegung, die Frucht; der Keim, das Reſultat der Bewegung, iſt das Princip, womit die Bewegung anfängt. Tragen die Pflanzen keine Früchte, wo wollt ihr dann die Ausſaat hernehmen? Die Früchte, die Reſultate der Bewegung, ſind die Principien derſelben. Somit iſt die organiſche Bewegung in ihrem Anfange abhängig von ihrem Ende, im Princip abhängig vom Reſultate. Im Verhältniß zu dem überhaupt, was der organiſchen Bewegung äußerlich iſt, kommt dieſe Abhängigkeit nicht vor: von der chemiſchen und mechaniſchen Bewegung hängt das Princip der organiſchen nicht ab; ſei der chemiſche Proceß noch ſo energiſch, ſein Product kann nicht das Princip der organiſchen Bewegung werden. Mit chemiſchen Compoſitionen könnt ihr keine Pflanzenkeime machen. In dieſem Verhältniß alſo der organiſchen Bewegung zu jeder andern iſt ſie ſelbſtſtändig, unabhängig von allem Aeußeren, nur im Verhältniß zu ihrem Princip als dem Reſultate iſt ſie abhängig. Aber dieſe Selbſtſtändigkeit iſt die Abhängigkeit der organiſchen Bewegung von ihr ſelbſt. Im Keime hebt ſie an, wenn ſie den Keim ſchon zum Reſultate hatte. Eine ſolche Selbſtſtändigkeit, die nur in der Abhängigkeit des Subjects von ihm ſelbſt beſteht, entſpricht der Wiſſenſchaft nicht, beſonders darum nicht, weil die organiſche Bewegung eine ſolche iſt, die einen Anfang gehabt hat, die Wiſſenſchaft aber einen Anfang for-

rt, der nicht ſelbſt wieder einen Anfang haben darf, einen abſo-
ten Anfang, einen Anfang als ſolchen. Die Bewegung iſt hier die
s organiſch beſtimmte. Dieſe Beſtimmtheit hat ſie aus ihr ſelbſt
n ihrem Princip aus, das ihr Reſultat war. Daher die alte
rage der Skeptiker bei den Griechen, „was war eher da, das
i oder das Huhn?“ Das geht in ſich herum, immer ein Anfang,
r ſchon angefangen hat.

2) Die Bewegung iſt zwar die des Einen und Selben aus
m ſelbſt, und ſo ein ſich von ſich Unterſcheiden. Aber ein An-
res iſt es doch, mittelſt deſſen dieſe Bewegung rege wird, ein
citirendes Element. Der Keim muß quellen, ſonſt kommt es nicht
m Keimen: das Keimen iſt freilich das Unterſcheiden des Einen
ıd Selben, aber vermittelt durch das Quellen, welches eine me-
aniſche oder wenigſtens chemiſche Bewegung iſt. Schon hierin
i dieſer Vermittelung verhält ſich das Princip allerdings activ;
dem der Keim quillt, regt er ſich ſelbſt als Keim, zieht er die
euchtigkeit in ſich hinein. Fehlt dieſe Regſamkeit, ſo giebt es nicht
ı Quellen, ſondern Verfaulen. Es ſteht alſo die organiſche Be-
egung zu der, durch die ſie vermittelt wird, zwar in einem acti-
n Verhältniſſe, aber doch ſo, daß ſie — die organiſche — eine
gleich von dieſer vermittelnden Bewegung abhängige iſt. Daher
ißt es, „die Pflanze dürſtet, trauert.“ Durſt ꝛc. ſind aber Be-
iffe von Bedürfniß, Bedürfniß aber iſt Abhängigkeit. Und dann
ſonders wie die organiſche ſelbſt, ſo iſt auch die ſie vermittelnde
ewegung eine ſolche, die ſchon einen Anfang gehabt hat. Iſt kein
Waſſer, keine Wärme ſchon da, ſo keimt es auch nicht. Nehmt
ır Atmoſphäre Waſſer und Wärme, ſo iſt die Pflanzenwelt aus.
Daher heißt es vom Mond, er ſei ein bloßer Cryſtall, weil ihm
ie Bedingungen der Organiſation und des Lebens fehlen, Atmo-
phäre, Nebel, Wolken, Wärme. Alſo obzwar in der organiſchen
Bewegung nicht wie in der mechaniſchen drei, ſondern nur zwei,
Eines, das aus ſich ſich bewegt, und Eines, mittelſt deſſen es ſich

bewegt, ſo hat doch jedes ſchon einen Anfang. Aber es ſoll angefangen werden, — aber nicht mit dem, was ſchon angefangen hat!

3) Die Aufgabe der Dogmatik iſt, daß ſie die Wiſſenſchaft des die Erkenntniß Gottes enthaltenden Glaubens und ſeiner Artikel ſei. Schon dieſe Aufgabe ſchließt aus der Dogmatik ſogleich die Möglichkeit aus, daß die Weiſe der organiſchen Bewegung ihre Methode ſei. Es muß höher hinauf. Denn in dieſer Weiſe mag die Bewegung ſelbſt noch ſo innig, energiſch und diſtinct geſtaltend ſein, ſo hat ſie doch zu ihrem Reſultate nur ihr Princip, und kann ſie über dies nicht hinauskommen. Dieſem Satze ſteht der unter 1) angeführte gegenüber: „zu ihrem Princip hat ſie ihr Reſultat.“ Und ſo auch iſt das Ende der organiſchen Bewegung ihr Anfang. Das, womit ſie anfängt, iſt es, womit ſie endet; wie das, womit ſie endet, das iſt, womit ſie anfängt. In der organiſchen Bewegung alſo wiederholt Eins und Daſſelbe ſich immerfort mittelſt eines Andern: aus dem Keim in der Lilienzwiebel wird die Lilie; er iſt der Anfang; die Lilie verblüht, und einen andern Keim ſetzt ſie an. Die Natur geht hier beſtändig im Kreiſe herum, die Natur bleibt ſich treu, kann nicht über ſich hinaus. Da ſagt der Staatsmann anders, „im Staate giebt es alle Tage was Anderes und Neues.“ Das Princip der Dogmatik iſt der unbedingt active und abſolut independente Gedanke als ſolcher, und in Anſehung ſeines Gegenſtandes etwa mit dem Worte „Gott“ bezeichnet. Mit ihm hebt die Dogmatik an, in ihm ſetzt ſie ſich fort, — endigt ſie auch mit ihm? Keineswegs! Sie verhält ſich alſo hierin ſchon ganz anders als die Organik, deren Reſultat ihr Princip iſt. Wenn die Dogmatik ſich, wie ſie mit dem Gedanken Gottes anfängt, nicht über dieſen Gedanken hinausbringt zur Erkenntniß Gottes, als welche nur durch den Gedanken Gottes bedingt ſei, ſo iſt ſie eine ſolche Wiederholung wie in der Natur: die Lehre vom abſoluten Weſen am Anfang, die Lehre vom höchſten Weſen am Ende. Ihre Aufgabe aber iſt die des die Erkenntniß enthaltenden Glaubens. Das Reſultat alſo der Dogmatik iſt ein anderes als ihr Princip;

ihr Prinzip ist der blos abstracte Gedanke, ihr Resultat der durch die Erkenntniß unendlich bereicherte Inhalt des Gedankens. Sehen wir da auf den Anfang oder auf das Resultat, so ist zu erkennen, der Anfang der Dogmatik, wie er sich selbst macht, ist nicht die organische Bewegung, obwohl auch hier der Anfang sich selbst zu machen scheint. Daher wir weiter gehen müssen. „Aller Anfang ist schwer" gilt hier ganz besonders.

Anmerkung: Wie schon bemerkt oben unter γ., werden in der Dogmatik für ihre Erkenntnisse und deren Entwickelung sogenannte Kategorien gebraucht, wie oben organische Kategorien. Hätte nun irgend eine Sprache für die dogmatischen Momente der Bewegung, deren Erkenntniß und ihrer Entwickelung adäquate Ausdrücke, so würde sich die Philosophie und dogmatische Theologie aller Vorstellungen und Kategorien aus der Sphäre des Organismus strenge zu enthalten haben, und dadurch würde großen Mißverständnissen und Einwendungen gleich von vorn herein vorgebeugt sein. Aber keine Sprache in der Welt ist eine solche, was auch seinen guten Grund in der Sprache selbst hat, weil bei ihrer Entstehung der Organismus einwirkt. Die Dogmatik muß also zu den Vorstellungen und Zeichen des Organismus ihre Zuflucht nehmen für die von der organischen doch wesentlich verschiedenen Bewegung der Dogmatik und für deren Erkenntniß; und es ist schon viel, daß sie sich aller Kategorien der unter A. betrachteten Bewegung enthält; denn diese und ihre Zeichen sind noch weniger adäquate Ausdrücke für dogmatische und philosophische Erkenntnisse. Wenn z. B. von Gott gesagt wird, er sei der Baumeister der Welt, und die Welt der Bau, so ist der Ausdruck aus dem Mechanismus, dessen sich schon die populäre Religionslehre zu enthalten hat. Ebenso wenn gnostisch von Emanation der Aeonen gesprochen wird, auch mechanisch. Aber man gehe an die Dogmen und deren Darstellung in der gemeinchristlichen Lehre, allenthalben findet man aus der organischen Bewegung die Worte als Bezeichnung des Inhalts der Dogmen: Gott der Vater; der Vater ist

der Erzeuger, ein Element aus der organischen Bewegung. Wie hat sich bei der Bildung des Dogmas der menschliche Geist bestrebt, die Mißverständnisse abzuhalten! Hätte die Dogmatik eine ihr adäquate Sprache vorgefunden, so hätte sie nicht die Bezeichnung „Sohn, Sohn Gottes" gewählt. Nur im Dogma vom Geiste findet die Sprache adäquate Ausdrücke, hat keine organische mehr. Zwar erinnert das Wort „Ausgehen" des Geistes aus dem Sohne und Vater noch an eine wo nicht mechanische, doch organische Bewegung. Eben so der heilige Geist „der erleuchtende" — was nicht mehr organisch ist —, „der begnadigende." So bei dem Menschen, wie er ein Anderer werden solle — ein Wiedergeborner, was wieder organisch ist. Was das Dogma thut nothgedrungen, dazu ist auch die Dogmatik berechtigt; sie nimmt die Kategorien der Natur aber unter anderer Bedeutung, bis auf die Kategorie hin, die als Articulation ausgesprochen wurde. Die Berechtigung, die Kategorie der Natur für das Uebernatürliche zu benutzen, hat die Dogmatik an der Natur selbst, die mit ihrem Organismus ihr zu Diensten sein muß. Leiht ja der Geist der Natur seine Kategorien, der Geist, worin allein die Wissenschaft ihr Dasein hat, — warum sollte nicht er ihre Kategorien nehmen? Hanc veniam damus, petimusque vicissim. Der Mensch spricht von der „Weisheit, Wahrheit, Absicht" der Natur, was lauter Kategorien des Geistes sind; dafür nimmt er von ihr „das Leben." Wie würde das Dogma der Dreieinigkeit sich stellen, wenn die Vorstellungen vom Vater, Sohn und Geist nicht da wären! Aber die göttliche Sprache fehlt uns: sonst wäre die Dogmatik wahrhaft doctrina divina de rebus divinis. Die Namen der Götter, womit sie sich selbst nennen, sind ganz andere als die, die die Menschen ihnen geben — sagt schon Homer.

Wird der Anfang der Dogmatik

C. wie er die Bewegung als solche ist, erkannt, so ist die Erkenntniß die der Unterscheidung des Einen und Selben in und von ihm selbst mittelst seiner selbst.

In der Bewegung, wie sie unter A. gedacht wurde, waren drei: Eines, das aus dem Andern geschieden; das Andere, das aus dem Einen geschieden, und ein Drittes, mittelst dessen ausgeschieden wurde. In der Bewegung unter B. waren zwei: „das Eine, das sich von ihm selbst unterschied, und ein Zweites, mittelst dessen es sich von sich unterschied. Hier ist nur Eines, das Identische: die Bewegung ist sein sich von ihm Unterscheiden nicht mittelst eines Andern, sondern mittelst seiner selbst. Führt diese Bewegung in der Explication der Erkenntniß von ihr auf eine Dreiheit, so ist zugleich, indem es Eines und Dasselbe ist, welches mittelst seiner sich von sich selbst unterscheidet, in der Dreiheit die Einheit unzertrennlich verknüpft — die μονὰς in der τριάς —, und hat die Bewegung selbst noch als die für die Erkenntniß ganz unentwickelte die Dreieinheit schon in sich, ἡ τριὰς ἐν τῇ μονάδι, ἡ μονὰς ἐν τῇ τριάδι. Wenn nun aber das hergebrachte Dogma der Dreieinigkeit ein christliches ist, — und dies doch geht in ein solches Princip, einen solchen Anfang zurück, wo gesagt werden muß, „hier macht der Anfang sich selbst" —, so ist auch zu sagen: da die Wissenschaft, welche sie sei, einen sich selbst machenden Anfang haben muß, die Dogmatik aber als Wissenschaft diesen Anfang hat; so ist auch sie allein nur eine Wissenschaft, wie die Philosophie. Zur Wissenschaft kann es die Lehre von Brama, Trimurti nicht bringen. Aber jenes Identische, von dem es hieß, es sei dasselbe das sich in und von sich unterscheidende, ist doch die Voraussetzung

α. dieser Unterscheidung; und die Erkenntniß

β. der Unterscheidung des Einen und Selben in und von ihm selbst und seiner selbst hat doch eben auch das Eine und Selbe zu ihrer Voraussetzung. Sind also nicht hier wieder Drei, von denen zwei — die Unterscheidung und Erkenntniß — das Eine und Selbe gleichsam als ein Drittes voraussetzen? Die Forderung ist für die Wissenschaft, daß der Anfang mit ihrem Princip nicht gemacht werde, sondern sich selbst mache, weil sonst die Wissenschaft arbiträr in ihrem Anfang und Fortgang, oder gar nur zufällig,

accidentell wäre. Thut denn die ausgesprochene Bewegung als solche jener Forderung Genüge? Ist das ein Anfang, der sich selbst macht, wo

ad α. die Bewegung als jene Unterscheidung das mit sich Identische zu ihrer Voraussetzung hat? Er hat im Gegentheil den Schein, ein gemachter Anfang zu sein: wie wenn es so wäre

primum 1) das Eine und Selbe, und

postea 2) sein sich von ihm und in ihm mittelst seiner Unterscheiden.

Dieser Schein eines gemachten Anfangs darf nur aufgedeckt werden, oder nur verschwinden, so hebt sich die Einwendung, daß solcher Weise die Wissenschaft nicht wahrhaften Anfang gewinne. Er deckt sich aber leicht so auf: der Gedanke des intelligenten Subjectes, des Menschen, von dem Einen und Selben, das sich in sich mittelst seiner unterscheide, dieser Gedanke des Subjectes geht das Eine und Selbe nichts an, und in diesem unsern Gedanken halten wir gleichsam das Identische, das sich unterscheide in und von sich mittelst seiner — und das Unterscheiden seiner aus einander. Der Mensch selbst seiner Intelligenz nach ist ein solch identisches Subject, das sich von sich in sich mittelst seiner unterscheidet, wenn er sagt, „ich bin ich." Reflectirt er hier auf sich, so kommt er leicht zu dem Gedanken, daß von dem sich unterscheiden in sich mittelst seiner — vorausgesetzt sei das Identische, das Ich: erst das Ich und dann der Unterschied seiner von sich und in sich. Also durch die Reflexion auf sich, wenn nun die Frage nach der Bewegung, nach dem Anfang als solchem wäre, entsteht ihm leicht der Schein, daß wie bei ihm auch dort eine Voraussetzung sei: ein Anderes das Unterscheiden, die unterscheidende Bewegung, und ein Anderes das Identische, dessen Bewegung sie sei. Eben in seiner intelligenten Wesenheit, Ichheit hat der Mensch ein Bedürfniß, mit sich anzufangen. Jener Schein also, daß die Bewegung als solche an dem Identischen, dessen Bewegung sie sei, eine Voraussetzung habe, entsteht dem Menschen ihm zu Gunsten:

„da mache ich den Anfang der Wiſſenſchaft mit Reflexion auf das Princip, ei! das fängt ja mit mir an.“ — Cfr. Daub's Abhandlung über den Logos in den Studien und Critiken. — Aber wie das intelligente Subject auf ſich reflectiren und ſich feſthalten kann, eben ſo kann es auch von ſich abſtrahiren. In der Abſtraction kann es nicht mehr die Vorausſetzung ſtatuiren, die die Bewegung habe an einem Andern; vielmehr das ſich in und von ſich mittelſt ſeiner ſelbſt Unterſcheidende iſt mit dem Unterſcheiden Eins und Daſſelbe, es iſt eben das Identiſche. Oder in concreto: nicht erſt ein todter Gott und darauf ein lebendiger, ſondern Gott als der Ewiglebendige, Eins und Daſſelbe Gott und Leben. Daſſelbe gilt nun mutatis mutandis

ad β. auch von der Erkenntniß der Unterſcheidung. Es hat den Schein hier wie dort, als werde von und für die Erkenntniß das Identiſche vorausgeſetzt und die Unterſcheidung ſeiner von ſich. Dieſer Schein entſteht, weil der Menſch der iſt, der zu erkennen ſtrebt und der die Erkenntniß hat. Abſtrahirt er aber von ſich, der ſie ſucht und habe, ſo verſchwindet auch der Schein, und iſt, wie der Anfang die Bewegung als ſolche, ſo auch das Erkennen dieſes Anfangens das Anfangen ſelber.

Schluß:

Das Princip der Dogmatik iſt der Gedanke Gottes; mit ihm beginnt ſie wie er mit ſich; ſo iſt ihr Anfang der, der ſich ſelbſt macht. Der Gedanke aber und Gott (nur nicht von dem er der Gedanke, ſondern deſſen Gedanke er iſt) ſind beide der eine und ſelbe. Die Aſſertion „Gott iſt Gott“ drückt die Anerkenntniß dieſer Identität aus; auch wäre der Name „Gott“ eine Blasphemie, wenn damit nicht der, unter was immer für einer Form, der Menſchheit gewordene Gedanke, ſondern ein an ſich von ihm verſchiedener Gegenſtand, alſo irgend ein Object oder Subject, ein Etwas, eine Sache oder eine Perſon bezeichnet würde. Aus eben dieſer Anerkenntniß ſteht zu ſagen: Gott als der ewige Anfang ſeiner ſelbſt iſt der ſich in und

von ſich mittelſt ſeiner ſelbſt ewig Unterſcheidende, in der Vermittelung von ſich Unabhängige und in der Unterſcheidung mit ſich Einige, sibi par. In ſolcher Rede aber ſind Princip und Anfang als ein und daſſelbe gedacht: denn ſie beſagt, daß der, mit welchem und mittelſt deſſen der Anfang ſich macht, ſelbſt der Anfang ſei. Die Anerkenntniß jedoch ſowohl der Identität des Gedankens und Gottes, wie der des Princips und Anfangs iſt die der ſubjectiven Intelligenz, die des Ich, deine, meine Anerkenntniß, und ihr (der ſubjectiven Intelligenz) mittelſt ihrer Reflexion auf den Gedanken, der ſich ihr mitgetheilt hat und der ihrige iſt, aus dem activen und independenten Gedanken geworden: und eben aus ihm wird ihr — der Intelligenz — indem ſie auf ihn zu reflectiren fortfährt, die Anerkenntniß ſowohl des Unterſchiedes ſeiner — des Gedankens — und Gottes, von dem er der Gedanke iſt, wie des Princips und des Anfangs, der mit ihm — dem Gedanken — ſich ſelbſt macht. Richtet, vom Gefühl der Ehrfurcht ergriffen, die Gemeinde in der Anerkenntniß beſagter Identität etwa mittelſt der Worte „unſer Anfang ſteht im Namen Gottes, in Gott" ihre Gedanken allein auf ihn, ſo iſt es Andacht, nicht Wiſſenſchaft, in die ſie eingeht, und aſſociiren ſich aus ihren wechſelnden Gemüthsſtimmungen die Gedanken bald ſo, bald anders, alſo wenn gleich z. B. beim Gebet oder der Predigt in wohlgeordneter Abfolge, doch wie bei aller bloßen Aſſociation ohne innere Nothwendigkeit, nur zufälliger und ſogar beliebiger Weiſe. Andacht hat vor der Wiſſenſchaft allerdings den Vorzug — quod probe notetur, dieſe ſteht in ihrem Dienſte, und ihr liegt ob, ihre Wahrheit, alſo auch das, daß ſie keine Faſelei, Schwärmerei ꝛc., überhaupt nichts Zufälliges ſei, zu beweiſen. Da iſt die Wiſſenſchaft die dienende Schweſter der Andacht. Allein mit der berührten Anerkenntniß kann doch die Wiſſenſchaft ihren Anfang nicht nehmen, und aus ihr ſich weder eintheilen noch beendigen. Denn jene Anerkenntniß hat den Gedanken Gottes, und die Andacht in ihr wenigſtens den des Unterſchiedes ſeiner von der Welt, z. B.

wenn es heißt: „unſer Anfang ſteht im Namen Gottes, der Himmel und Erde erſchaffen hat," — zu ihrer Vorausſetzung, alſo wie jede Anerkenntniß ſelbſt ſchon einen Anfang. Die Wiſſenſchaft beginnt vielmehr mit dem für dieſe Anerkenntniß und für die Andacht vorausgeſetzten Gedanken ſelbſt. Nun ein ſchwerer Punct: dazu aber, daß ſie mit ihm ſo, wie er mit ſich anfängt, anhebe, iſt in der Reflexion des denkenden Subjects als ihres — der Wiſſenſchaft — Werkzeuges auf ihn und in ſeiner Unterſcheidung Gottes von ihm, ingleichen des Princips vom Anfange, alsbaldige Abſtraction von der Reflexion und Unterſcheidung als der ſeinigen, kurz dazu iſt überhaupt Reſignation des Subjects auf es ſelbſt und auf das Denken als ſein Denken erforderlich. Die Möglichkeit nämlich dieſer Reflexion und Unterſcheidung iſt begründet in dem Gedanken ſelbſt: er — der Gedanke — von der ſubjectiven Intelligenz nicht gemacht (der Menſch nicht Fabrikant des Gedankens, geſchweige Gottes), ſondern ihr ſich mittheilend, ſo daß ſie in dieſer Mittheilung ſich activ verhält (er wird ihr nicht inſtillirt), iſt die ſie zum Reflectiren auf ſich — den Gedanken — und zum Unterſcheiden ſeiner von Gott und des Anfangs vom Princip nicht zwar zwingende, aber beſtimmende Macht. Durch ihn, den Gedanken, als dieſe Macht beſtimmt und ſich beſtimmend hat ſie — die Intelligenz — dieſe Reflexion und Unterſcheidung nur als die ſeinige (die des Gedankens) zu der ihrigen, und vermag ſie, ſeiner theilhaftig, ihn als das Princip zu wiſſen, womit die Wiſſenſchaft, deren Werkzeug ſie — die Intelligenz — wird, und deren Gegenſtand der die Erkenntniß Gottes enthaltende Glaube iſt, — beginnt.

Die äußere Veranlaſſung dazu, daß dieſe — die Wiſſenſchaft — mit ihm — dem Gedanken —, und ſo, wie er mit ſich anfängt, iſt freilich wohl der wodurch immerhin entſtandene und von allen Seiten gegen den Glauben an Gott und an ihn, den Vater, Sohn und Geiſt, gekehrte Zweifel deſſen, den ſie zu ihrem — nicht Werkmeiſter, ſondern — Werkzeuge macht. Die im Glau-

den enthaltene Erkenntniß Gottes bedingt der Gedanke Gottes (keine Erkenntniß ohne Gedanken deſſen, was erkennbar). Das Nichtglauben als eigenſinniges nur ein Nichtglauben, als freiſinniges ein Zweifeln, iſt als dieſes (das Zweifeln) zugleich das Zweifeln daran, daß die ſogenannte Erkenntniß Gottes die wirkliche und wahrhafte ſei, und bewegt (es müßte denn mit dem Zweifel nicht um die Wahrheit, ſondern um den Zweifel zu thun ſein) den Nichtglaubenden, da die Erkenntniß Gottes, wenn ſie iſt, die ſie heißt — Erkenntniß, wie jede den Gedanken zu ihrer Bedingung haben muß, — ſein Denken auf dieſen Gedanken zu richten. In dieſer Richtung aber ihn als den ſeinigen (mea Dei notio) von dem problematiſchen Gegenſtande, den er habe, unterſcheidend und dabei aus Intereſſe an der Wahrheit ſich ſelbſt außer Acht laſſend, kann er die Frage nach ſeiner Entſtehung — unde sit orta Dei cogitatio, notio — nicht an ſich, noch an irgend ein Object, wenn dies auch ſelbſt die allgemeine Menſchenvernunft in ſeiner Idee von ihr wäre, ſondern allein an ihn ſelbſt, den Gedanken, ſtellen, und allein aus ihm, ex Dei cogitatione, die Antwort erwarten. Schon hiermit aber erkennt er den Unterſchied ſeiner (des Gedankens) des Princips von ihm dem Anfang, ingleichen die Unzertrennlichkeit des Princips und Anfangs von einander, und ihn, den Gedanken Gottes, für den an, der nicht in Bewegung geſetzt und in den ſie nicht hineingebracht wird, ſondern der ſie ſelbſt (die Bewegung ſelbſt) und als ſolche die Unterſcheidung des von ihr nicht vorausgeſetzten, ſondern durch ſie geſetzten iſt.

Wie nun beſagtermaßen die Wiſſenſchaft aus äußerer Veranlaſſung mit ihr als ihrem Princip anfängt, ſo kann gleicher Weiſe ihr Anfang ſelbſt i. e. der unterſcheidende Act, da der zum Nichtglauben und dann zum Zweifel gewordene Glaube in Bezug auf Gott den Unterſchied des Vaters, des Sohnes und Geiſtes bereits hat, durch dieſen traditionellen und im Gedächtniß haftenden Un-

terſchied (aus dem Catechismus) von außen her veranlaßt werden. Allein die Veranlaſſung iſt doch nicht das Princip ſelbſt und nicht der Anfang ſelbſt; vielmehr indem das am Seyn Gottes, an der göttlichen Dreieinigkeit ꝛc. Zweifeln ein ſich in den durch das Wort „Gott" bezeichneten Gedanken als ſolchen hineindenken wird, iſt es dieſer (haec notio) in ſeiner Activität und Independenz, durch den daſſelbe (jenes Hineindenken) zu dem von Subject und Object unabhängigen Denken wird, und als ſolches die Bewegung ſeiner (des Gedankens ſelbſt), mittelſt deren er — das Princip — ſich in und von ſich unterſcheidet, ohne daß von ihm für das Unterſcheiden die Identität ſeiner mit ſich vorausgeſetzt ſei oder ihm vorhergehe, — nicht aber die (Bewegung) des zweifelnden Subjectes iſt. So iſt er ſelbſt (der Gedanke), indem ſich in und von ſich unterſcheidend, alſo anfangend mit ſich, der ſich den Anfang von ſich dem Princip unterſcheidende, und iſt er es, der ſich zur Bedingung der Erkenntniß macht, als dieſe und als den Anfang ſich in ihr — der durch ihn bedingten — aufhebt, und in ihr die Frage der Zweifelnden und in ihn ſich hineindenkenden Intelligenz nach ſeinem Urſprunge beantwortet, und dieſe aus dem Zweifeln zum Glauben zurückführt. Dieſer (der Glaube) in der hergebrachten Lehre von ihm, im kirchlichen Dogma iſt der an Gott, welcher ſei der Vater, Sohn und Geiſt. War es die denkende Subjectivität (gleichviel als welche Individuen, Origenes, Auguſtin ꝛc.), die urſprünglich das Dogma von Gott in die drei Dogmen von ihm, dem Vater, von ihm, dem Sohn, und von ihm, dem Geiſte, unterſchied, ſo iſt ſie es, welche die Identität Gottes mit ihm ſelbſt vorausſetzend, den Anfang und zwar von ſich aus, oder von irgend einem Object, etwa von dem bibliſchen Wort aus gemacht hat, und deren Unterſcheidungsact eben dieſer Anfang iſt, wo dann nur das Identiſche „Gott iſt Gott" gewiß, der bezweifelte Unterſchied aber und wohl ſogar das Seyn Gottes ſelbſt zweifelhaft bleibt. Iſt es hingegen der ihr (der Intelligenz) ſich

mittheilende und im Dogma enthaltene Gedanke Gottes, aus dem, als dem Princip ſich das Dogma ſelbſt von ſich unterſcheidet und in die drei herkömmlich bekannten eintheilt, ſo hat die Wiſſenſchaft des Dogmas, indem ſie mit ihm, nämlich dem Gedanken, der wie das Princip deſſelben, ſo das ihrige iſt, anfängt, aus ihm (dem im vorhandenen Dogma von ihr — der Kirche — zwar vorgefundenen und der Menſchheit bereits mitgetheilten Gedanken, aber von der Natur, Intelligenz, Kunſt und Geſchichte unabhängigen) in ſeiner Activität die Nothwendigkeit, daß ſie ſein — des Gedankens — ihn in und von ihm mittelſt ſeiner ſelbſt Unterſcheiden und mit ihm ſelbſt Einigen (unio Dei patris etc.) zu dem ihrigen mache, ſich ſelbſt alſo in ihm und allein vermöge ſeiner, reflectirend auf den, von dem er der Gedanke iſt,

I. in die Lehre von Gott, dem ſich in und von ſich kraft ſeiner ſelbſt unterſcheidenden, oder in die von ihm — dem Vater, —

II. in die von ihm, dem ebenſo — pariter — unterſchiedenen d. i. in die vom Sohne Gottes —

III. in die von ihm dem in dem Unterſchiede ſeiner von ſich mit ſich Einigen d. i. in die vom Geiſt Gottes eintheile, und daß ſie ſich in jeder dieſer Lehren auf gleiche Weiſe, der unterſcheidenden und einigenden Bewegung, die der Gedanke Gottes als der Anfang ſelbſt iſt, beſtimme oder gliedere.

Die Wörter „Gott, Natur, Menſch" bezeichnen drei Gedanken, von denen der zweite ſeinen Gegenſtand im Daſein (das Element deſſelben) ſei es als ſolchem oder als dem das Bewußtſein bedingenden, der dritte den ſeinigen in dem durch das Daſein bedingten Bewußtſein hat, — und der erſte der iſt, deſſen Gegenſtand unbedingt und keines Elementes, alſo weder des Daſeins noch des Bewußtſeins bedürftig in und durch ſich ſelbſt beſteht, Deus in se et ex se. Durch das Wort „Natur" wird, werden damit ausgeſprochenen Gedanken hat und ſie erkennen will, von dieſem weg an ſie —, durch das Wort „Menſch" eben

ſo an ihn — ſeinen Gegenſtand — gewieſen (z. B. bei der Frage „was iſt der Menſch?“ muß der, der ſie thut, das Weſen deſſelben meinen); das Wort „Gott“ hingegen weiſt ihn für die Erkenntniß Gottes an den Gedanken ſelbſt, den es bezeichnet und der (quae cogitatio) ſei es im Bilde wie bei den Heiden, oder ohne daſſelbe im Gedächtniß, wie bei den Juden, oder im denkenden Bewußtſein wie bei den Chriſten, bereits der ſeinige iſt. In ihm allein hat er (der Gott erkennen will) glaubend oder ſogar Alles, alſo auch ihn ſelbſt als Gedanken und nur nicht im Voraus die Möglichkeit, daß die Wahrheit gewußt werde, bezweifelnd, für das Wiſſen vom Glauben und ſeinen Artikeln ſich den Denkenden und Forſchenden zu halten; und rückſicht- und abſichtlos — wahrhaft unbefangen — wird er, wenn für ihn die Wahrheit, wäre es auch vorerſt nur im Gefühl derſelben, den höchſten Werth hat, ſich in allen ſeinen Forſchungen durch ihn allein ſich beſtimmen und leiten laſſen. Der Wiſſenſchaft aber, wenn ſie

1) im denkenden Bewußtſein,

2) mit dem Gedanken Gottes,

3) ſo, wie der Gedanke mittelſt ſeiner ſelbſt und

4) mittelſt des auf ſich und das Seine verzichtenden Menſchen zumal anfängt, ſich fortſetzt und vollbringt — wird der ſchmachvolle Vorwurf, darin, daß ſie irgend etwas als wahr und gewiß für ſich vorausſetzte, gleichgültig gegen die Wahrheit zu ſein, nicht gemacht werden können. Denn Bewußtſein, Gedanke (als Princip), Eintheilung (Anfang), Vermittlung (Organ der Wiſſenſchaft) ſind zwar der Wiſſenſchaft Bedingniſſe, aber keines derſelben iſt ein ſolches, das von ihr für ein ſchon fertiges Wahre genommen werde, oder dem Andern (Bewußtſein, Gedanke) und ihr ſelbſt vorher, — ſo groß, von ihrem — der Wiſſenſchaft — Gegenſtande aus angeſehen, der Schein des Gegentheils ſei, — ſchon angefangen habe; und ſelbſt das ihren Anfang und ihre Fort- und Ausbildung vermittelnde Subject — der Theolog —

wird dies Vermittelnde erſt in und mit ihrem Anfang ſelbſt: der Menſch wird von der Idee Gottes, wie es gewöhnlich heißt, ergriffen und geht in dieſe ein, was aber ſehr myſtiſch iſt. Sie hebt mit dem Gedanken an; er aber giebt ſich den Namen, der ihn bezeichnet, ſelbſt; dieſer iſt, da ihn zugleich die denkende Subjectivität giebt, bekanntlich ein ſehr verſchiedener. Die lexicaliſche und etymologiſche Unterſuchung eines jeden beſonders in der Bibel alten Teſtaments iſt als verdienſtlich längſt anerkannt, und wird hier in der Wiſſenſchaft als vollbracht mit ihren Ergebniſſen vorausgeſetzt.

Aus dieſem allen geht hervor: es iſt der einzelne Menſch, der die dogmatiſche Theologie bearbeitet oder ſtudirt, ihr Werkzeug, aber nicht ihr Princip. Daß er jenes werde, dazu gehört von ſeiner Seite eine Vorbereitung; dieſe beginnt in ihm, wie er ein Mitglied der Gemeinde wird. Erzogen im Glauben ſeiner Gemeinde, unterrichtet in den Lehren des Glaubens, hat er, worauf ſchon die Taufe hinwies, ſich ſelbſt zu verläugnen angefangen. Kraft dieſer Selbſtverläugnung iſt er fähig, das Organon für die Wiſſenſchaft von den Glaubenslehren zu werden. Für ihren Anfang, den er nicht macht, hat er von ſich in ſeiner Einzelheit, hat er von Allem, was irgend ihm lieb ſei, unmittelbar für ihn ſelbſt hat er von aller Vorliebe zu abſtrahiren. Er hat ſich alſo für die Wiſſenſchaft aufzugeben, im Gedanken Gottes rein und allein Gott ſelbſt zu bedenken.

Gegen dieſe Forderung hat ſich ganz neuerdings Bretſchneider erklärt in einer kleinen Schrift über die Principien der drei neueſten dogmatiſchen Lehrbücher von Haſe, Schleiermacher und Marheineke. Seine ganze Argumentation geht darauf hinaus: ich kann mich doch nicht vernichten, wie ihr Abſolutiſten fodert, es iſt unmöglich, daß das Individuum als denkendes und wollendes für die Wiſſenſchaft und in ihr ſich ſelbſt ganz und gar aufgebe. Die Forderung iſt aber gar nicht die, daß das Ich ſich

vernichte, ſondern daß es in einer Wiſſenſchaft, wie die Dogmatik, nur ſich vergeſſe, daß ihm der Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft das Wichtigſte, Höchſte ſei und daß es den Grund der Wahrheit in ihr nirgends anderswo ſuche, als in dem Gegenſtande ſelbſt.

In dieſem Anfange iſt nun

a. der Gedanke Gottes und der Gegenſtand dieſes Gedankens ein ganz Identiſches, das ſpricht ſich dann etwa in dem Satze aus: Gott iſt Gott, oder er iſt ſich ſelbſt abſoluterweiſe gleich, ihm iſt nichts, welches nicht er ſelbſt wäre, gleich, und umgekehrt: er iſt keinem, der nicht er ſelbſt wäre, gleich. So iſt der Gedanke Gottes in der abſoluten Identität mit ihm; von welchem er der Gedanke iſt, der Anfang, das Princip, ein Anfang doch wahrhaftig nicht außer dem Denken, ſondern rein und allein in ihm, als ſeinem Elemente, und identiſch mit ihm, das ſpricht ſich ſo aus: Gott ſelbſt iſt der Anfang auf eine, weder realiſtiſche Weiſe, wie etwa die Sonne der Anfang ihrer ſelbſt und des Lichts, noch auf eine idealiſtiſche Weiſe, wie etwa der Punkt der Anfang der Mathematik. Gott iſt der Anfang auf eine weder zeitliche noch räumliche Weiſe, der ewige Anfang, und ſo hat die dogmatiſche Theologie, von dieſem ihren Anfange aus, den erſten Theil, in welchem ſie die Lehre von Gott iſt, Theologia sensu strictiori. In dieſem erſten Theil iſt der Gegenſtand des Gedankens oder Gott, der Gedachte, und der Gedachte, deſſen Gegenſtand er iſt, noch ganz und gar nicht verſchieden von einander, und Gott zu erkennen, hat der ſie ſtudirende ſich, wie man es nennen möchte, ganz auf den Gedanken Gottes einzulaſſen, wie er identiſch iſt mit dem Gegenſtande.

So nun iſt er der ſich ſelbſt machende und ſich ſelbſt beſtimmende Anfang; das Weſentlichſte dieſes Anfanges iſt die Unterſchiedsloſigkeit des Gegenſtandes, den der mit dem Worte Gott bezeichnete Gedanke hat, und des Gedankens ſelbſt. Das Geſchäft der Wiſſenſchaft in dieſem ihren Anfange oder erſtem Theile

iſt ein den Gegenſtand in dem Gedanken von ihm, aber eben auch den Gedanken in dem Gegenſtande betrachten, man könnte wohl dieſe Function der Dogmatik in ihrem erſten Theile Contemplation nennen. Die Contemplation ſelbſt aber hat, eben weil ſie die Betrachtung des Gegenſtandes in dem Gedanken deſſelben, und umgekehrt iſt, durchaus nichts Subjectives oder Willkürliches an ſich ſelber. Wie jener Anfang ſich macht und dann ſich fort beſtimmt, ſo läßt ſich mit ſeinem Denken und ſeinen Gedanken der Theolog auf ihn ein, er folgt der eigenen inneren Bewegung jenes Gedankens als des Princips der Wiſſenſchaft, er miſcht nichts von dem Seinigen ein, die Contemplation hat eine innere Nothwendigkeit. Aber eben jenes Identiſche des Gedankens und ſeines Gegenſtandes enthält doch in ſich die reale Möglichkeit der Unterſcheidung ſeiner von ſich, und ſchon das, daß der Gedanke der von Gott iſt, das, daß er den Gegenſtand hat, deutet auf dieſe reelle Möglichkeit der Unterſcheidung hin, denn da iſt der Unterſchied ein bereits wirklicher, in dieſem nun

b. iſt Gott der Gedachte. Wer iſt denn aber nun der Denkende? lediglich und allein der Menſch. Hier ſind ſomit der denkende Menſch oder er, der den Gedanken Gottes hat, und Gott, der gedacht wird, von einander unterſchieden, durch wen? Der Unterſchied der in jenem Unterſchiedsloſen ein nur möglicher war, wird und iſt ein wirklicher durch das Denken als ſolches, wenn es das Denken eines Subjectes, des Menſchen wird und iſt. Der Menſch unterſcheidet ſomit von ſich, dem Denkenden, Gott als den Gedachten, allein in ſolcher Weiſe, daß der Grund dieſer Unterſcheidung nicht das Beliebige und Zufällige im Denken des Menſchen als ſolchem, ſondern daß der Grund dieſes Unterſchiedes zugleich das Nothwendige iſt in jenem Identiſchen des Gedankens von Gott und Gottes ſelbſt als ſeines Gegenſtandes. Der ihn von ſich und ſich von ihm unterſcheidende Menſch aber trennt ſich nicht und kann ſich nicht von ihm, von welchem er ſich unter-

ſcheidet, trennen. Das Unterſcheiden kraft des Denkens iſt und kann kein ſich Abſcheiden, gleichſam kein ſich Abſchneiden von Gott und dem Gedanken Gottes werden oder ſein. Dieſe Unmöglichkeit einer Abſcheidung des Menſchlichen vom Göttlichen iſt der Grund jener Wahrheit, welche die der Erfahrung iſt, daß es nie ein Volk in der Weltgeſchichte gab, das ganz und gar ohne alle Religion geweſen wäre. Wo der Menſch im Einzelnen oder in einer Horde vorkommt, ohne daß eine Ahnung des Göttlichen in ihm ſich vorfindet, da ſteht er auch auf einer noch ſo tiefen Stufe ſeiner Natur, daß er ſelbſt kaum der Denkende iſt, da unterſcheidet er ſich kaum vom Thier. Eben jene Unmöglichkeit liegt der Wahrheit des Urtheils zum Grunde, daß es, wenn auch practiſch in den Sünden und Laſtern, doch theoretiſch im Verſtande mit wahrhafter Ueberzeugung nie einen Atheiſten gegeben habe, noch geben könne. In eben jener Unmöglichkeit iſt von fern her endlich auch die Forderung gegründet, daß der Gedanke, welchen der Menſch von Gott ſich mache, ein Gottes und ſeiner ſelbſt würdiger Gedanke ſein ſolle und ſein müſſe. Der Menſch alſo und Gott, ſich gegenſeitig unterſcheidend, ſind in dieſem Unterſchiede doch von einander unzertrennlich, und ſo hat die Dogmatik einen zweiten Theil, in welchem ſie die Lehre von dem Menſchen und von Gott in dem Unterſchiede des Einen vom Andern und in der Unzertrennlichkeit Beider von einander iſt. In dieſer Lehre iſt ihr Geſchäft, die dogmatiſche Function, eine dialektiſche Bewegung des Denkens. Anthropologie iſt dieſe Function nicht, Theologie iſt ſie in dieſem zweiten Theile auch nicht, vielmehr Beides gleichſam in Einem. Der würdigſte Gedanke von Gott, welchen der Menſch zu haben vermöchte, würde unſtreitig der ſein, welcher mit ſeinem Gegenſtande am vollkommenſten in Uebereinſtimmung wäre. Enthielte der Gedanke Gottes als Gedanke, welchen der Menſch habe, nichts anderes, nichts mehr und weniger, als was in dem Gedachten ſelbſt enthalten wäre, ſo würde dieſer Gedanke dieſelbe

Dignität haben, die ſein Gegenſtand hat, er wäre das Gottes und der Majeſtät Gottes am angemeſſenſte, und er wäre zugleich der des Menſchen würdigſte, welcher in ſeinem Unterſchiede von Gott doch der von ihm unzertrennliche wäre. In dieſem ihren zweiten Theil würde demnach, indem die Weltgeſchichte einen Menſchen kennen lehrt, deſſen Gedanke von Gott der Gottes und der Menſchheit würdigſte war, in dieſem Theil würde die Wiſſenſchaft in der Weltgeſchichte und in jenem göttlichen Menſchen ihre Wirklichkeit haben. In dieſem Theil wäre die Wiſſenſchaft die ſonſt ſogenannte Chriſtologie. Endlich

C. Der Gegenſtand des Gedankens, der im erſten Theile der Dogmatik als ihr Anfang und noch unterſchiedslos von ſeinem Gegenſtande ſich beſtimmt, und eben der Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft, die in ihrem zweiten Theil ſich von dem Gedanken ihrer, und von welchem ſich der Gedanke unterſcheidet, wäre bloß als der Gedachte keineswegs dem Gedanken deſſelben angemeſſen, und Gott als der nur gedachte, würde nicht auf die ſeiner ſelbſt würdigſte Weiſe von dem Menſchen gedacht werden. Das Object, welches ein nur gedachtes wäre, würde und müßte hiermit auch ein endliches und mangelhaftes ſein, ſo die Sonne in aller ihrer Macht und Pracht, iſt doch als die nur denkbare und höchſtens gedachte, ein endliches und mangelhaftes, ſie iſt nicht ſelbſt die Denkende, ihr Licht nur ein geſehenes, aber nicht ſelbſt ein ſehendes. Wäre Gott der nur gedachte, ſo würde der Gedanke von ihm ein noch ganz unvollkommner, oder Gott nicht Gott ſein; aber ſchon der Menſch iſt kein nur gedachter Gegenſtand, ſondern zugleich ſelbſt der denkende, ſo iſt er als das gedachte oder ſich ſelbſt denkende, einzeln das Ich, und das Allgemeine der Geiſt. Wäre demnach in jenem Unterſchiede Gottes von dem Menſchen, der Menſch von Gott, wie der 2te Theil in dieſem Unterſchiede Gott und den Gedanken betrachtet, wäre ſo Gott nur der Gedachte, ſo wäre der Gedanke von ihm der ſeiner und des Menſchen nicht

würdige. Bestimmter so: Ist Christus allein der Denkende, und Gott allein der von ihm Gedachte, so hat Christus keinen, der Gottheit angemessenen Gedanken, und steht er als der Denkende über seinem Gott, als dem nur Gedachten, da ist Gott nur die Substanz. Und überall, wo blos von Gott, dem höchsten Wesen, dem ewigen, dem heiligen, geredet wird, ist dies Mißverhältniß am Tage zwischen dem Gedanken und seinem Gegenstande. Das Denken des Menschen vielmehr und das Gedachtwerden Gottes ist im dritten Theil der Dogmatik aus jenem Unterschiede heraus, und wieder in der Identität beider, aber nicht mehr in jener unmittelbaren Identität, sondern in der durch den zweiten Theil vermittelten Identität. In dieser ist Gott nicht blos Gott, und der Mensch nicht blos der ihn denkende, sondern ist vielmehr Gott der Geist, und die Wissenschaft ist in ihrem dritten Theile, die von Gott dem Geiste. Wie in der christlichen Vorstellung des Dogma's der abendländischen Kirche der Geist ausgeht vom Vater und von dem Sohne, so vollendet die Wissenschaft, als dogmatische Theologie, sich in der Lehre von Gott, dem Geiste. Durch alle drei Theile hält die Dogmatik sich innerhalb des Gedankens von Gott, mit welchem sie anfängt. Man kann sich aber vorstellen, daß der Mensch es sei, der kraft seiner Vernunft den Gedanken Gottes aus sich selbst hervorbringe, so daß dieser Gedanke des Menschen Werk wäre, und die Theologie mithin einen von dem Menschen gemachten Anfang hätte. Ferner, daß er es sei, der mittelst der Betrachtungen über die Natur und über ihn selbst, jenen reinen oder einfachen Gedanken von Gott als dem höchsten Wesen mit den reichsten Eigenschaften begabe. Dann aber würde es nimmermehr heißen können, der Gedanke Gottes ergreife den Menschen, und jener Gedanke mache den Anfang, der Mensch sei nur das Werkzeug; dann würde es umgekehrt heißen können: der Mensch sei der Schöpfer des Gedankens, der Gedanke sei nur ein Werkzeug, und Theologie und

Religion vom Gedanken Gottes und vom Glauben ſei einzig und allein das Werk menſchlicher Vernunft, das iſt auch die Meinung des neueren Rationalismus; aber dann iſt alle Religion nur anthropomorphiſtiſch, und die Wiſſenſchaft von ihr nur ein Auseinanderlegen dieſes Anthropomorphismus, dann muß es der Bibel entgegen heißen: der Menſch macht ſich einen Gott nach dem Bilde des Menſchen.

Das System der Dogmatik.

Der Dogmatik

Erſter Theil.

Die Lehre von Gott (comp. §. 124—205).

§. 124.
Eintheilung.

Der Name und die Selbſtbeſtimmung des durch ihn zeichneten.

Auf den Namen läßt ſich der § nicht ein, aber der Name in dieſer Lehre nicht gleichgültig. Die älteren Lehrbücher der gmatik beſchäftigten ſich ſehr viel im voraus mit allen den Na- n, die im alten Teſt. vorkamen, dann auch mit dem im neuen ſt. vorkommenden Namen Θεος. Aber ihre Unterſuchungen hier- er waren nur lexikaliſch und etymologiſch.

Dieſe Etymologie iſt hier überflüſſig, da man leicht nachſchla- n kann. Hier gilt es einer theologiſchen Unterſuchung, gleichviel lches der Name iſt, und dieſe theologiſche iſt auch hier eine lo- ſche, folgendermaßen:

Das Wort nicht als Artikel oder Partikel, nicht als Verbum d nicht als Adverbium, ſondern als Name bezeichnet

A. die Vorſtellung eines Gegenſtandes in ſeiner unmittelba- n Einzelnheit, und ſo iſt es der Eigenname. In ſeiner Einzeln- it hat der Gegenſtand auch Beſtimmungen der Allgemeinheit, er auf dieſe kommt es bei der Bezeichnung der Vorſtellung von

ihm, indem jene der Eigenname iſt, gar nicht an, ſondern lediglich auf die Einzelnheit, der Gegenſtand ſelbſt iſt dann, indem ſolch ein einzelner, enthalten entweder im bloßen Daſein oder im Bewußtſein (nicht in der Geſchichte). So ſind angehend das Daſein, die Worte: Mond, Sonne, Erde ꝛc., Nomina propria. Daß die ſo bezeichneten Gegenſtände Weltkörper ſind, welches eben an ihnen die Allgemeinheit iſt, darauf kommt es nicht an, ſofern die Worte als die Zeichen der Vorſtellungen von ihnen Eigennamen ſind. Gleicherweiſe ſind im Bewußtſein die Worte Cicero, Julius Cäſar ꝛc. Nomina propria, auf das Allgemeine des Gegenſtandes dieſer Vorſtellung, auf das Römerſein, kommt es nicht an; aber der Gegenſtand in ſeiner unmittelbaren Einzelnheit iſt einerſeits nothwendig ein ſinnlich wahrnehmbarer, und in Raum und Zeit begrenzter; andererſeits iſt er einer von vielen, und hat er in ſeiner Einzelnheit hiermit die Beſtimmtheit der numeriſchen Einheit. Jeder ſolcher Gegenſtand zählt mit, bei und neben einander, das singulum iſt ein unum. Das Wort Gott nun bezeichnet den Gedanken, welcher im Glauben des Menſchen ihn gleichſam zur Andacht, Anbetung und Verehrung deſſen auffordert, von welchem er der Gedanke iſt; das Wort mag ſein, welches es will, ſo iſt es doch kein Eigenname, denn der Gegenſtand dieſes Gedankens iſt kein ſinnlich beſtimmbarer, und zugleich ein ſolcher, in Anſehung deſſen das Element der Zahl keine Bedeutung hat. Gott zählt nicht mit, wenn überhaupt gezählt wird.

B. Das Wort als Zeichen für den Gedanken eines Gegenſtandes in der Allgemeinheit deſſelben iſt auch ein Name, aber ein gemeinſamer Name, Appellativum. Solcher Gegenſtand nun iſt entweder ein allgemeiner ganz in abstracto, oder ein eben ſolcher in concreto, der Name für ihn bleibt jedoch hier wie dort, ein gemeinſamer. So ſind die Worte: Element, Thier, Menſch, ja auch die Welt, Vernunft, nomina appellativa, die durch ſie bezeichneten Gegenſtände haben eine Allgemeinheit in abstracto und als ſolche ferner ſind die Worte Luft, Waſſer, Pferd, Löwe, Römer,

che, Deutſcher ꝛc. Namen für die Gedanken von Gegenſtänden,
n Allgemeinheit die im Concreten und eine concrete iſt. End-
das Nomen appellativum mag den Gedanken des allgemei-
Gegenſtandes in abstracto oder in concreto bezeichnen, ſo iſt
elbſt dann entweder das ihn, wie er der ſo beſtimmte Gegen-
d iſt, bezeichnende, oder das die Beſtimmtheit an ihm, in ab-
cto oder concreto bezeichnende. In Anſehung des einen iſt
as Appellativum in Substantivo, in Anſehung des andern
r das nomen adjectivum. So, wenn es heißt: die Luft iſt
Element, oder das Pferd iſt ein Thier, oder der Römer iſt
Menſch. In dieſen grammatiſchen Sätzen ſind Luft, Pferd,
ner die allgemeinen Gegenſtände in concreto, und Element,
er, Menſch die allgemeinen Gegenſtände in abstracto, bloße
ctive. Die grammatiſchen Sätze dieſer Art haben zu ihrer
ndlage rein logiſche Urtheile, und was grammatiſch genommen,
n es das Nom. appell. iſt, das Subſtantivum wäre, iſt lo-
) das Subject, und Adjectivum, grammatiſch genommen,
e logiſch das Prädicat. Das Wort nun als Zeichen für den
anken in der Religion, es ſei das Wort Gott, oder irgend ein
res, iſt kein Nom. appellat., denn der Gegenſtand des Ge-
kens, den es bezeichnet, iſt kein bloß allgemeiner in abstracto,
eben ſo wenig ein allgemeiner in concreto, oder das Con-
: im Allgemeinen auch das Sinnliche, ein in der Zeit oder im
um begrenztes oder begrenzbares iſt. Somit iſt jenes Wort
der Name für den Gedanken auch weder ein Subſtantivum,
) ein Adjectivum, und logiſch betrachtet weder ein Subject, noch
Prädicat. Alle dieſe Beſtimmungen ſind Begrenzungen, Be-
ränkungen, die ſich in der Endlichkeit bewegen. Aber das Wort
Bezeichnung jenes Gedankens erhebt den Menſchen über alles
dliche und abſtract Unendliche hinweg. Auch haben die Gegen-
nde, welche allgemein ſind oder bloße Beſtimmtheit am Allge-
inen, jeder an ſich ſelbſt, wie der unter A. betrachtete einzelne

Gegenſtand die Beſtimmung des Elementes der Zahl. Aber Gott iſt gar nicht der Zahl nach Einer; ſondern

C. das Wort als der Name für den Gedanken im Glauben oder der Religion iſt ein ſolches, in welchem durch es ſelbſt und durch den, der es braucht, alle Eigen- und gemeinſame Namen negirte werden, es iſt dieſes der über alle Namen erhabene Name, der Name, durch welchen alle andern als Nomina propria oder appellativa gleichſam einen Werth und eine Bedeutung erhalten. Aber eben weil dieſer Name gegen alle Nomina propria und appellativa negativ iſt, ſie gleichſam in ſich faſſend, hat er für die Menſchen einerſeits, wenn und ſofern ſie Religion haben, ſchon als bloßer Name eine innere Würde. Andererſeits iſt es eben darum möglich, daß das Wort bald als Nomen proprium, bald als appellativum vorkommen und gebraucht werden kann, weil in ihm jeder Eigen- und Gemein-Name aufgehoben iſt. In der moſaiſchen Religion und ſpäter in der muhamedaniſchen iſt der den Gedanken bezeichnende Name, beſonders das Wort יהוה, das Wort Allah, als Nomina propria genommen, und daher in dieſen beiden Religionen ein ſo großes Gewicht auf den Namen gelegt, daß in ihnen es nahe daran geht, den Namen zu verehren. Für den Chriſten iſt der Name, nicht als ſolcher, ſondern als Nomen proprium gleichgültig. Als Nom. appell. kommt er beſonders in der Religion der Griechen und Römer vor. Zeus iſt Gott, ſo auch Poſeidon, Apollo ꝛc. Dieſe Götter zählen, dieſe Namen ſind alſo appellativa. Der Gedanke, deſſen Zeichen jener Name, ſo unter A — C. betrachtet, hat einen abſolut unendlichen Gegenſtand, aber nicht in der Einzelnheit, auch nicht in der Einheit, ſondern in dem ebenſo abſolut Unendlichen, wenn er der Einzige iſt, und ſo bezeichnet das Wort den Gedanken Deus, Gott, der in ſeiner Unendlichkeit Eins iſt.

In der Bibel (neuen Teſtaments) wird nicht auf den Namen Gott, ſondern auf den Namen Jeſus Chriſtus das größte Gewicht gelegt, wie wenn dieſer bedeutſamer wäre, als jener, ſo z. B. vom

Apoſtel Petrus Act. 4, 12: „Gott hat ihm einen Namen gegeben, in dieſem Namen allein iſt Heil.“ Das Wort Jeſus iſt ein Nom. propr., bezeichnend die Vorſtellung eines Individuums, und das Wort Chriſtus iſt ein Nom. appell., bezeichnend ein Prädicat. Der Name aber für den Gedanken im Glauben und in der Religion überhaupt iſt weder Nom. propr. noch appell. Zu Gott, nicht aber zu einem Individuum erhebt ſich der denkende Menſch in der Andacht, und ihn betet er an, nicht aber das Individuum. Richtet ſich alſo die Andacht der Chriſten an Jeſum Chriſtum, ſo geſchieht es, wenn es nicht auf ſuperſtitiöſe Weiſe geſchieht, indem die Andacht die an Gott in Chriſto gerichtete Andacht iſt; und bleibt ſomit dennoch der Name Gott gegen jenen Namen der höchſte. Auch iſt dieſes eben in den Worten des Apoſtel Petrus enthalten, wenn er ſagt: Gott hat ihm den Namen gegeben ꝛc. Die Autorität des Namens Jeſus oder Chriſtus iſt gegründet in Gott. Dazu kommt, daſſelbe, was Petrus andeutet, ſpricht Paulus 1. Cor. 15, 28 disertis verbis aus: Gott hat Chriſto die Macht gegeben, ſich alles zu unterwerfen, und ſich alles unterwerfend, unterwirft er daſſelbe ihm, der ihm die Macht gegeben hat, und dem er ſich nicht unterwirft. Iſt durch ſeine Macht ihm alles unterworfen, dann wird er ſelbſt Gott unterworfen ſein, ſo daß Gott ſei Alles in Allem.

Der Gedanke, deſſen Name das Wort „Gott oder Deus“ iſt, hat bereits einen Namen: dieſer iſt eben das Wort „Gedanke;“ das Wort „Gott,“ indem ihn, der jenen Namen ſchon hat, bezeichnend, — bezeichnet zugleich den mit ihm identiſchen Gegenſtand. Der Gedanke in dieſer Identität mit ſeinem Gegenſtande iſt, wie die Einleitung ſchon angab, der unbedingt active und independente. Activ wird wohl ein Gedanke, den der Menſch hat von irgend etwas, indem eben der Menſch den Gedanken durch das Wort, wie er es ausſpricht, oder durch die That zu einer Bewegung, die die des Gedankens iſt, beſtimmt, — die Selbſtbewegung des Gedankens alſo eine durch den Menſchen bedingte iſt, der Gedanke ein

bedingt-activer. So können z. B. Gedanken, die der eine hat, indem er ſie andern Empfänglichen ausſpricht, gewaltig activ ſein in dieſen Andern, aber auf jede Weiſe bedingt durch und in den Menſchen ſelbſt. Wie mächtig hat der Gedanke der Freiheit nicht die ganze franzöſiſche Nation in der Revolution in Bewegung geſetzt, aber doch nur, indem dieſer Gedanke durch einzelne bewegende Männer ausgeſprochen war: da iſt der Gedanke, der ſeine bewegende Macht von denkenden Subjecten empfangen hat, ein ſubjectiv-activer, ein bedingter, und zugleich iſt ein ſolcher Gedanke ein von dem Denken der Menſchen abhängiger; es iſt der freiſinnige Mann, wenn er zugleich der ſcharfſinnige iſt, von dem der Gedanke der Freiheit anhebt; er fragt, was iſt ſie? — Der mit dem Worte „Gott" bezeichnete Gedanke iſt von dieſer Bedingtheit und Abhängigkeit frei, er iſt unbedingt activ in ſeiner Independenz, läßt das Subject wie verſchwinden. Marheineke bezeichnet ihn als den reinen Gedanken: aber hier iſt mit dem bloßen Gegenſatz gegen das Gemeine, mit dem Reinen, der Entfernung des blos Imaginären der Gedanke nicht erſchöpft. Es iſt dies vielmehr jene Reinheit, in der alles Bedingte und Abhängige und Relative aufgehoben iſt. Der Gedanke „Ich" iſt auch rein; aber Ich iſt bedingt activ, es vergeht dir mit dem Hören und Sehen auch dein Gedanke, dependent wenigſtens iſt Ich von ſich, auch von Leib und Leben. Dieſe Bedingtheit fehlt Gott, daher Gott kein Ich. Dabei muß abſtrahirt werden davon, daß dieſen Gedanken der Menſch habe, daß er der unſrige ſei; nicht auf ihn als den meinigen, ſondern auf ihn den Gedanken als ſolchen iſt zu reflectiren. Mittelſt dieſer Reflexion ergeben ſich aber für den Menſchen Urtheile, und mittelſt dieſer Urtheile in beſondern Sätzen ausgeſprochen theilt ſich die Lehre von Gott ein. Cfr. nun §. unſeres Compendiums. Der angeführte § drückt die unmittelbare Selbſtbeſtimmung des Gedankens, für welchen er der Name iſt, in mehreren Sätzen aus, die für den Begriff dieſer Selbſtbeſtimmung herauszuheben ſind, damit er entwickelt werde.

Erſter Satz:

Der Gedanke — wie darauf reflectirt wird — Gottes enthält das Sein als das Denken. Jenes aber als dieſes wird genannt und iſt das Weſen Gottes, ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ; und ſo iſt der Gedanke die Bedingung für die Erkenntniß Gottes ſeinem Weſen nach. Aus dem Gedanken hebt ſich mittelſt der Reflexion auf ſeinen Inhalt dieſe Erkenntniß heraus, das Weſen Gottes wird erkannt. In der Erkenntniß Gottes ſelbſt iſt die Erkenntniß ſeines Weſens das erſte und einfachſte Element, und ſo hat die Lehre von Gott einen Abſchnitt, den erſten, der vom Weſen Gottes handelt. Hier aber wird für eben den Abſchnitt jener Satz vorderſamſt zu erläutern ſein. Eine Erläuterung des Satzes: Gott iſt — ſo heißt es — der Unbegreifliche. Richtig! denn das Begreifen iſt ein Begrenzen; aber die ihn den Unbegreiflichen nennen indem ſie zwar das Begreifen als ein Begrenzen ahnen oder erkennen, müſſen doch einen Grund haben, aus dem ſie die Begrenzbarkeit und Begreiflichkeit Gottes negiren, und den Grund können ſie weder in ſich noch in den Dingen außer ihnen ſuchen und finden. In ſich und den Dingen finden ſie wohl den Grund ihrer Begrenzbarkeit und Begrenztheit; aber ſie ſagen: „Gott iſt der Unbegreifliche.“ Dieſer Grund iſt entweder kein Grund, und dann iſt es mit jener Behauptung nichts, — oder er iſt enthalten in dem Gedanken Gottes. Alſo aus dem Gedanken Gottes wird geurtheilt, daß Gott ſelbſt der Unbegreifliche ſei, mithin iſt er doch der Denkbare. Das muß eingeräumt werden bei jener Verſicherung. Iſt er aber der Denkbare, iſt dies der Gedanke Gottes, ſo wäre die Frage, ob, wenn in dem Gedanken geforſcht wird, Gott aus dem Gedanken ſeiner nicht zu erkennen ſtehe: die Denkbarkeit ſchließt die Erkennbarkeit nicht aus, wenn auch der Gedanke als der abſolute die Begreiflichkeit und Begrenztheit ausſchlöſſe. Dies voraus. — Wird nun Gott genannt, ſo iſt von dem, der ihn nennt, doch nicht nichts oder gar das Nichts gedacht, ſondern wenigſtens das Sein, in der Negation des Nichts. Das Sein iſt allem

gemein. Das Sein Gottes alſo in dem Gedanken von ihm lediglich als Sein iſt von dem Sein der Welt, der Sonne, des Menſchen nicht verſchieden, das Sein haben wir mit ihm gemein, und alle Creatur. Daher weiter zu erponiren:

Der Gedanke

a. der abſoluten Schwere, oder er in der Vorſtellung der Materie enthält auch das Sein, wie der Gedanke Gottes, und doch wird nicht geſagt werden können, „Gott iſt die abſolute Schwere, er iſt die Materie.“ Warum nicht? Darum nicht, weil in dem Gedanken der abſoluten Schwere das Sein nicht als das Denken iſt, ſondern lediglich als das Bewegen, movere et moveri, und zwar von dem abſoluten Centrum aus und zugleich auf das Centrum hin. Jenes als dieſes (das Bewegen) iſt das Weſen der abſoluten Schwere oder Materie. Sodann

b. der Gedanke der Organiſation enthält das Sein, aber auch nicht als das Denken, ſondern als das Leben, und jenes als dieſes, das Sein als Leben, iſt das Weſen der Organiſation, der Pflanze und des Thieres. Beide, der Mechanismus (a) von der abſoluten Schwere an, und der Organismus (b) von der Vegetation als ſolcher an bis zur Thierheit hin haben das Denken außer ihnen, ihr Weſen iſt nicht das Sein als das Denken, ſondern das Sein als jenes Bewegen oder das Leben für das Denken, in der bloßen Möglichkeit des Denkens. Der Menſch denkt den Mechanismus, das Thier; aber Mechanismus und Organismus denken ſich nicht.

c. Der Gedanke, deſſen Gegenſtand der Menſch iſt, enthält das Sein als das werdende und gewordene Denken. Jenes als dieſes iſt das Weſen des Menſchen. Er ſelbſt, wie er etwa ſich ſeinem Leibe und Leben nach erkennt, hat mit dieſer Erkenntniß nur die von einer Beſtimmtheit ſeines Weſens, aber nicht die Erkenntniß ſeines Weſens ſelbſt. Er ſpricht daher auch nicht, er ſpreche denn gedankenlos, „der Leib oder das Leben iſt meine Weſenheit; Leib und Leben verloren, ſo bin ich verloren!“ ſondern er

ſpricht, „das menſchliche Weſen iſt die Vernunft.“ Aber die Vernunft ganz abſtracthin iſt in dem Gedanken des Menſchen das Sein als das werdende und gewordene Denken. Er, wie er zu leben anhebt, alſo ſeine Weſenheit, die des Thieres zu ſein ſcheint, iſt noch keineswegs der Denkende, ſondern der Fühlende, Empfindende. Das Sein des Menſchen, hieß es oben, im Beginn ſeines Lebens iſt noch keineswegs das Denken ſelbſt, ſondern nur der Anfang, der Anſatz das Denken zu werden und das Denken zu ſein. Oder: als der Vernünftige kommt keiner auf die Welt, aber als der Lebende, und im Leben entwickelt und fördert ſich das, was Vernunft genannt wird. Ganz abſtract ſtellt das Weſen des Menſchen ſich mittelſt der Reflexion auf die Ichheit dar. Iſt das Kind ein Ich geworden, wie es vorher noch ζῶον iſt, ein Lebendes, ſo iſt das Sein des Kindes das Denken, und jenes als dieſes das Weſen des Kindes, vorher nur die Anlage für das Weſen; und mit dem Wort „Ich“ iſt eben das Sein als das Denken ausgeſprochen: das Seiende denkt; und ſo iſt das Wort dafür das Ich, *aber nicht* für den Satz: „das Seiende lebt, fühlt“ wie das Thier; dafür iſt das Wort nicht das Ich. Alſo hier bei dem Weſen des Menſchen iſt das Sein nicht wie bei dem Weſen der Materie oder des Thieres außer dem Denken, aber es iſt doch nur das Sein als werdendes und gewordenes Denken das Denken ſelbſt und ſo das Weſen des Menſchen. Endlich

d. der Gedanke Gottes enthält das Sein nicht als werdendes noch gewordenes Denken, nicht als ein Denken, ſondern als das Denken abſoluter Weiſe. Der Menſch, indem er lebt, wird der Denkende, ſein wird das Denken. Der Gedanke Gottes enthält, daß er der Denkende ſei, ohne der Denkende geworden zu ſein oder zu werden.

Hiermit iſt der Unterſchied zwiſchen dem göttlichen Weſen, zwiſchen dem menſchlichen, zwiſchen dem lebenden und blos mechaniſchen Weſen beſtimmt ausgeſprochen. Hiermit iſt aber auch auf das Element in der Erkenntniß Gottes, in der er für den Geiſt

anerkannt wird, von ferne her hingedeutet. Gott iſt — im Religionsglauben wird das anerkannt — nicht etwa nur ein Geiſt, der ſeinesgleichen habe, ſondern er iſt der Geiſt. Das Weſen Gottes, indem es als das Sein das Denken ſelbſt iſt, als abſolutes Denken erkannt wird, iſt doch nur das Grundweſen des Geiſtes. Alſo die Lehre des erſten Abſchnittes vom Weſen Gottes iſt der Anfang, die Grundlage von ihm dem Geiſte.

Zweiter Satz:

Der Gedanke Gottes enthält das Denken als das Sein: jenes als dieſes iſt das Daſein Gottes, ἡ παρουσία τοῦ θεοῦ; und ſo iſt der Gedanke Gottes die Bedingung der Erkenntniß vom Daſein Gottes ſelbſt.

Erläuterung des Satzes:

1) der blos abſtracte Gegenſtand eines eben ſo ganz abſtracten Gedankens enthält wohl das Sein als ein Denken, und ſo, daß jenes als dieſes ſein Weſen iſt; aber er als der blos abſtracte enthält hiermit nicht auch das Denken als ein Sein, ſo daß jenes als dieſes das Daſein des Gegenſtandes wäre und er der wirkliche. Z. B. der Gedanke des Thieres als ſolchen iſt ein ganz abſtracter, obſchon in der gemeinen Vorſtellungsweiſe: wird das Thier gedacht, ſo iſt abſtrahirt vom Löwen, Hunde ꝛc. Der Gegenſtand dieſes Gedankens iſt alſo ein ebenſo abſtracter, wie der Gedanke ſelbſt. Aber doch kann von dem Weſen des Thieres geſprochen und gefragt werden, worin das Weſen der Thierheit beſtehe, ob dieſe Weſenheit das Sein als ein Denken ſei oder nur als ein Leben. Vom Daſein des Thieres aber kann vernünftiger Weiſe nicht die Rede ſein, es exiſtirt nicht: die οὐσία, der Gedanke des Thieres iſt nicht in Abrede zu ſtellen, aber die παρουσία. Woher das? Daher, weil, wie der Gedanke im Worte „Thier," ſo auch ſein Gegenſtand ein lediglich generiſcher iſt, abſtract, τὸ γένος. Wo das Daſein in der Thierheit ſich als ein nothwendiges zeigt, iſt die Thierheit aus dem Generiſchen ins Specifiſche, von da ins Individuum gegangen, da iſt es ein thieriſches

bivibuum, ein Löwe ꝛc.: das thieriſche Weſen hat ein Daſein, wirkliches im Löwen ꝛc. Aber der Gedanke Gottes iſt nicht ſtract, und der Gegenſtand dieſes Gedankens iſt auch nicht abact. Der Gedanke und Gott, deſſen Gedanke er iſt, iſt concret: r Gedanke und ſein Gegenſtand iſt kein generiſcher; und ſo iſt dieſem Gedanken enthalten, daß das Denken als das Sein die irklichkeit ſei, das Daſein, ἡ παρουσία. Um das Thier als wirkliches zu wiſſen, muß der Menſch aus dem Gedanken, den Wort bezeichnet, und aus ſeinem Denken mittelſt der Empfing und Wahrnehmung herausgehen, Beobachtungen, Erfahrun: machen; dann erkennt er, „Thiere exiſtiren als dieſe und jene.“ gegen um zu wiſſen, daß Gott ſei, kann und darf der Menſch Gedanken Gottes nicht verlaſſen; wie er ihn verläßt, iſt er t mehr bei Gott, nach deſſen Daſein er frägt, ſondern bei der ume, der Erde ꝛc. So bedingt der abſolute Gedanke Gottes Erkenntniß vom Daſein Gottes.

2) Wird geſagt, „Gott, der zu ſeinem Weſen das Sein als Denken hat, iſt,“ ſo wird hiermit wo nicht ausgeſprochen, doch bedeutet, daß das Denken als das Sein Gottes das Daſein ttes ſei. Der Satz, der zweite, „das Denken als das Sein iſt Daſein Gottes,“ ſcheint nur der umgekehrte erſte zu ſein. ire er, der zweite, nicht blos ſcheinbar, ſondern wirklich nur die kehrung des erſten Satzes, ſo käme mit ihm die Lehre von Gott t vorwärts, nicht aus der Stelle. Es iſt gegen jenen Schein bloßen Umkehr zugleich darauf zu reflectiren, daß der zweite , wie er der umgekehrte erſte iſt, zugleich vom erſten verſchieden , — wie denn auch durch den Ausdruck ſchon „Weſen“ und Daſein,“ οὐσία und παρουσία, ſo nahe einander, doch von einder verſchieden ſind. In dieſer Verſchiedenheit des Weſens vom aſein Gottes beziehen ſich beide auf einander, und indem der achdenkende auf ſie in dieſer Beziehung reflectirt, kann ihm, wenn n auch das Weſen Gottes in ſeiner Anerkenntniß deſſelben nicht eifelhaft wäre, doch zweifelhaft werden das Daſein Gottes, etwa

ſo: „daß Gott, wenn er im Unterſchied von Allem gedacht wird, als der Denkende von uns zu denken ſei, und daß das Weſen Gottes in der Geiſtigkeit beſtehe — Sein als Denken —, daran zweifle ich nicht; aber daran zweifle ich, ob der, deſſen Weſen dieſe Geiſtigkeit iſt, exiſtire: ich zweifle, daß das Denken das Sein Gottes und als ſolches das Daſein ſei.“ Iſt daher im erſten Abſchnitt die theologiſche Forſchungsweiſe contemplativ, ſo wird ſie, wie der zweite Satz ſich regt, dialectiſch werden. Es hat nämlich die Lehre von Gott in Anſehung dieſes zweiten Satzes einen zweiten Abſchnitt, der vom Daſein Gottes handelt; und bekanntlich werden Beweiſe geſucht und gefordert für die Anerkenntniß Gottes wenigſtens, daß Gott ſei. Daher der zweite Abſchnitt eine Kritik der Beweiſe für das Daſein Gottes einſchließt.

Endlich noch

3) der erſte, der den ſogenannten ontologiſchen Beweis für die Exiſtenz Gottes zu führen verſuchte, der berühmte Anſelmus, hatte wenigſtens die Ahnung davon, daß der abſolute Gedanke Gottes zu ſeinem Inhalte habe das Denken Gottes als identiſch mit dem Sein: denn Anſelm ſucht den Beweis rein und allein ex notione aeterna Dei zu führen.

Dritter Satz:

Der Gedanke Gottes enthält das Weſen als das Daſein. Dieſes als jenes, und ebenſo jenes als dieſes iſt — die Eigenſchaft Gottes: wir müſſen eben dies Wort nehmen; die deutſche Sprache hat kein anderes. Aber ἡ ἐνεργεία iſt das rechte Wort. Die Identität der οὐσία und παρουσία iſt ἡ ἐνεργεία. So iſt eben der Gedanke Gottes, der dieſen Inhalt hat, die Bedingung der Erkenntniß Gottes in ihrer Vollendung: ja, die Wiſſenſchaft kommt zu dieſer Erkenntniß nur ſpeculativ, indem ſie contemplativ anfängt, dialectiſch fortfährt mit Reflexion auf das Daſein Gottes, und nun ſpeculativ, im Gedanken ſich immer haltend, zur Erkenntniß der ἐνεργεία τοῦ θεοῦ gelangt. Iſt Gott in ſeinen Eigenſchaften, ſind ſeine Eigenſchaften in ihm erkannt, dann iſt er wahrhaft und

wirklich erkannt. Wesen und Dasein Gottes, von einander an sich verschieden, beziehen sich in dieser Verschiedenheit doch bei der Unabhängigkeit und Unbedingtheit des Gedankens, in dem beide enthalten sind, durch sich auf einander; und dies sich auf einander Beziehen beider ist das Bestimmen des Daseins durch das Wesen, gleicherweise aber auch das Bestimmen des Wesens durch das Dasein. Die independente und unbedingte Activität des Gedankens in der Identität mit seinem Gegenstande ist dies gegenseitige Bestimmen des göttlichen Wesens durch das Dasein in ihm; und so enthält der Gedanke Gottes die unendliche Bestimmtheit seiner und seines Gegenstandes: Gott ist der unendlich Bestimmende und Bestimmte, das ist seine ἐνεργεία. Näher zeigt sich dies durch die Reflexion auf eine sogenannte Eigenschaft Gottes, auf die Macht. Die Macht des Menschen, dessen Wesen ein durch das Leben bedingtes Sein als das Denken ist, ist eine beschränkte; er, der Denkende, kann, wie energisch er sei und welche energische Gedanken er habe, doch mit dem bloßen Denken und Gedanken nichts wirken; seine denkende Macht ist eine beschränkte; er giebt dem Gedanken das Wort, bezeichnet ihn; aber durch den Gedanken allein kann er nichts von der Stelle bewegen, nichts hervorbringen. Die Allmacht als die Eigenschaft Gottes ist die Macht des Denkenden als solchen: er denkt und die Welt — existirt. Nichts außer dem Denkenden, dem Gedanken bedarf es zur Erschaffung der Welt: Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen. Daher, daß der Gedanke, den der Mensch hat, und der als Gedanke identisch ist mit dem Sein, — ein seiender Gedanke, doch, obgleich diese Wesenheit die seinige sei, doch als Gedanke noch nicht Wirklichkeit hat: der mächtige Künstler hat den Gedanken, aber es fehlt das Dasein. Aber die Macht Gottes, wie sie die Theologen unterscheiden als Macht vom Willen Gottes, und den Willen wieder vom Gedanken und Verstande Gottes, ist als denkende Willensmacht, als Willensmacht schaffende Macht. Aber es ist nur Eine Macht. Der Mensch kann mächtig sein und unwissend, sehr viel wissend und doch sehr

unfrei. Aber nicht ſo in der göttlichen Eigenſchaft. Daher unten bei der Frage „was iſt Gott?“ die Antwort: „Er iſt die Eigenſchaft, *θεός ἐστιν ἡ ἐνεργεία.*“ Der dritte Abſchnitt handelt alſo von den Eigenſchaften Gottes.

Primo loco de natura Dei
secundo loco de existentia Dei
tertio loco de virtutibus Dei.

Des erſten Theiles

Erſter Abſchnitt.

Vom Weſen Gottes.

Daſſelbe iſt zu betrachten als Gegenſtand

1) der möglichen Erkenntniß, §. 125 bis §. 132.

2) als Gegenſtand der wirklichen, §. 133 bis §. 145.

Auf daſſelbe (das Weſen) als das erkennbare beziehen ſich die Meinung, der Glaube und die mögliche Erkenntniß ſelbſt. Das Element aber ſowohl des Gegenſtandes als ſeines Weſens iſt

A. die Vorſtellung, imaginatio. Dies Element jedoch iſt dem Weſen des Gegenſtandes nicht angemeſſen, er und es bleiben alſo *nicht in ihm*, ſondern ihr Element wird

B. das vorſtellende Bewußtſein; aber auch in dieſem Elemente beharret, weil es gleichfalls ihm nicht angemeſſen iſt, das Weſen nicht; ſein Element wird vielmehr

C. das denkende Bewußtſein. Die Betrachtung des Weſens muß daſſelbe nehmen, wie es in dem einen Elemente vorerſt iſt, aus dieſem dann in das andere ſich gleichſam ſelbſt erhebt und aus ihm in das dritte übergeht. So bleibt die Betrachtung nicht ohne philoſophiſche Rückſichtsnahme auf die Religion: ſie kann nicht vorwärts kommen bis zur Löſung der Aufgabe, daß das Weſen Gottes wirklich erkannt werde, ohne Hülfe der Religionsphiloſophie ſelbſt; und die Zeit wird wohl kommen, wo die dogmatiſche Theologie die Nothwendigkeit einſieht, nicht ohne die Religionsphiloſophie und die Philoſophie überhaupt zu Werke zu gehen.

ad A. Das Weſen in der Vorſtellung (deſſen Weſen die Vorſtellung) §. 125—128. Es iſt der Menſch, der die Vorſtellung hat, die vorerſt das Element des Weſens iſt; aber gleichviel

welcher Menſch, gleichviel wann, wo und wie er auf Erden exiſtirte, gleichviel ob der Neger am Senegal, oder der Indier, oder der Nordamerikaner, Aegypter, Grieche, Römer, der alte Deutſche; von allen dieſen Beſtimmungen abgeſehen. Er als ſolcher hat die Vorſtellung, in der das Weſen zu betrachten iſt. Aber in der Vorſtellung, im Vorſtellen überhaupt iſt dem Menſchen das Weſen noch nicht das Sein als Denken (ſo iſt das Weſen im ewigen Gedanken), ſondern vorerſt blos das Sein als das Sein, und ſo daß ihm dem Menſchen das Denken ein noch im Sein verborgenes iſt, er alſo kaum die Ahnung der Identität des Seins mit dem Denken als des Weſens hat oder haben kann. An das Weſen in der Vorſtellung wird das Denken ſozuſagen von außen herangebracht, wie wenn ein Anderes das Denken und ein Anderes das Weſen des Gegenſtandes wäre in ſeiner Vorſtellung von ihm. In der Vorſtellung iſt ſolchermaßen das Weſen

1) das blos vorgeſtellte, bleibt aber, weil ihm die Vorſtellung nicht angemeſſen iſt, keineswegs dabei, das nur vorgeſtellte zu ſein, ſondern wird

2) ohne noch das Element der Vorſtellung zu verlaſſen, das Gedachte; aber auch das Gedachtſein entſpricht dem Weſen nicht: es ſelbſt und der denkende Menſch mit ihm verläßt alſo doch das bloße Gedachtwerden des Weſens, und es wird

3) das Begriffene. Mit dem Begriff nun iſt die Bedingung vorhanden, daß das Weſen, das als vorgeſtelltes und gedachtes ein nur erkennbares war, wirklich erkannt werde. Dann fängt die zweite Unterſuchung an „das Weſen in der wirklichen Erkenntniß."

Ad §. 125.

Das Weſen in der Vorſtellung von ihm als blos Vorgeſtelltes.

Der Gegenſtand in der Vorſtellung, deſſen Weſen das blos vorgeſtellte iſt, kann unmittelbarerweiſe ein Object

α. nur in der Ruhe, res quiescens, mit der Negation aller

Bewegung ſein, alſo ein nur bewegbares, kein ſelbſt ſich bewegendes. So iſt es irgend ein Gegenſtand auf Erden, wie er empfunden und wahrgenommen, in irgend einer Form, mit irgend welchen Eigenſchaften oder Attributen, jedoch ohne daß die Form und die Eigenſchaften des Dinges von Bedeutung ſind und einen Werth haben für das Weſen deſſelben als blos vorgeſtelltes. Irgend eine Maſſe, moles, ein Conglomerat iſt der Gegenſtand. Das kann eine Maſſe als Geſtein ſein; die Eigenſchaft „Stein" und ſeine Geſtalt kommt nicht in Betracht; irgend ein Metallklumpen, ja ſogar aus der organiſchen Natur ein vom Sturme niedergeworfener Baum. Indem das Weſen, das nur vorgeſtellte iſt, und der Gegenſtand deſſelben die Vorſtellung zu ſeinem Elemente hat, wird oder iſt es für den Menſchen das was er verehrt und anbetet, worauf alſo ſeine ganze Thätigkeit gerichtet iſt, und wird ſolches Sein als das Weſen vorgeſtellt, ſo kann das Object der Vorſtellung Gegenſtand einer auf den Glauben ſich beziehenden Meinung werden; es iſt der Fetiſch, und die Religion iſt der Fetiſchdienſt. Aber ſchon auf dieſer tiefſten Stufe hier iſt zu ſagen, es werde nicht der Gegenſtand in der Vorſtellung, der Stein, Pfeil, Klotz von Menſchen verehrt und angebetet, ſondern in dem Gegenſtande das Weſen als das Sein, wo das Denken noch verborgen iſt. Daher eben daß hier die Geſtalt des Gegenſtandes und ſeine Eigenſchaft noch ganz gleichgültig iſt: der Stein iſt nicht behauen, nicht künſtlich bearbeitet. Nur das, was in der Vorſtellung ruht, hat zu ſeinem Weſen das Sein lediglich als Sein; die Religion iſt die Anerkennung des Weſens, das das Sein als ſolches ſei. Das iſt die erſte Ahnung Gottes, wo der Gedanke im Menſchen auf dieſer unterſten Stufe nur wirkſam iſt für ihn, der Vorſtellungen hat und in der Vorſtellung irgend einen Gegenſtand ſich denkt. Der Weg aus dieſer erſten und tiefſten Stufe, wo nur das Sein als Sein — als das Weſen geahnet wird, bis zur Erkenntniß Gottes des Geiſtes, iſt die Dogmatik. Es wird aber das Weſen

β. ein in dem Gegenſtande vorgeſtelltes, der zu ſeinem Elemente immer noch das Vorſtellen, die Vorſtellung hat, allein in dieſem Elemente aus jener Ruhe heraus iſt. Er iſt der Gegenſtand in der ruhigen und ganz gleichmäßigen Bewegung ſelbſt. Aber ſo iſt er kein Object mehr auf der Erde, an ihr, ſondern über ihr. Auf der Erde iſt entweder jene, die Bewegung negirende Ruhe, oder die unruhige in der Ruhe zu ſtörende Bewegung, es iſt irgend ein Geſtirn, die Sonne, der Mond, ein Planet, — der Fetiſch ſteigt — Objecte in einer ſtetigen, ſtetig ruhigen Bewegung: das ganze Sternenheer beim Aufgang und Niedergang der Sonne. Ihre Bewegung iſt jede Nacht leicht wahrnehmbar. Es ſind nun aber auch hier nicht die Geſtirne, die der Menſch anbetet, dahin läßt ihn der Gedanke und die Vernunft nicht kommen, auch ſelbſt als bloße Vorſtellung. Der ganze Sternendienſt bei den Chaldäern war ein Gottesdienſt in ihrer Religion, eben weil in dieſen Objecten, wie ſie vorgeſtellte waren und die Vorſtellung zu ihrem Elemente hatten, das Sein, jedoch noch immer als das Sein nur in der näheren Beſtimmtheit des Bewegens, das Sein als das Weſen gealnet wurde. Der Menſch in dieſem Cultus (Chaldäer, Mexikaner) ſtand bereits eine Stufe höher als unter α.; dort galt es nur um das Sein als Sein, hier um das Sein als Bewegen. Hier wird eine Identität des Seins als des Bewegens gealnet als das Weſen. Der wohlthätige Einfluß der Geſtirne auf die Erde ꝛc. kommt in dem reinen Cultus gar nicht in Betracht, das fügt ſich wohl hintendran; aber die Grundlage iſt das Ahnen des Seins als der gleichen ruhigen unzerſtörbaren Bewegung. Auch die Furcht hat hier noch keine Bedeutung; wenn auch der Wilde fürchtet, daß bei der Mondsfinſterniß der Mond möchte verſchlungen werden von einem Drachen, ſo kommt der Mond wieder hervor und die Furcht hört auf. Aber jene ruhige Bewegung am Himmel iſt

γ. die unruhige auf der Erde. Der Gegenſtand dieſer unruhigen Bewegung hier noch iſt das irdiſche Element, vornehmlich

das Feuer, die Flamme, die Bewegung, abgeſehen von ſeiner zerſtörenden, ſchreckhaften Gewalt, — ingleichen das Waſſer, Meer, Strom, nicht der ſtille Bach, ſondern der ſtürzende ꝛc. Strom. So wird das Weſen in dem Gegenſtande dieſer Art vorgeſtellt, und iſt es als das Vorgeſtellte im Object das, worauf die Verehrung geht. Die Feueranbeter, die alten Parſen in Aſien, beſonders in der Gegend der Naphtaquellen, verehrten das Feuer nicht; die nordamerikaniſchen Wilden, die neben dem Niagaraſtrom knieten, beteten nicht den Strom an, ſondern, wie ihre Rede ſelbſt war, den großen Geiſt, der hier ſeine Macht beweiſt. Hier alſo unter γ. iſt der Fetiſchdienſt auf der Seite des bloßen Maſſenhaften und blos mechaniſch ſich Bewegenden zum höchſten Puncte gebracht. Das iſt mehr, im Waſſer, Luft, Feuer, im irdiſchen Elemente das Weſen zu ahnen. Hier iſt das Weſen das Sein als die variirende, unruhige Bewegung. Dieſe Bewegung iſt aber wahrhaftig dem Denken näher, als die ruhige Bewegung. Nennt man doch ſchon das Denken ein Licht, ein Aufklären.

In der unter α. bis γ. betrachteten Weiſe iſt dem vorſtellenden Subjecte die Form und Eigenſchaft des Weſens noch ganz gleichgültig; aber dieſe Gleichgültigkeit entſpricht dem Weſen ſelbſt nicht, das als Weſen identiſch iſt mit ſeiner Form — kein formloſes Weſen. Durch daſſelbe wird daher das vorſtellende Subject determinirt oder wenigſtens bewogen, jene Gleichgültigkeit gegen Form und Eigenſchaft des Weſens im Gegenſtand der Vorſtellung aufzuheben, und beide, die Form und die Eigenſchaft, beſtimmter Weiſe zu berückſichtigen. Und ſo iſt

a. der Gegenſtand in der Vorſtellung nicht mehr wie unter α. der blos bewegbare, Stein, Klotz als Fetiſch, ſondern vielmehr der ſich bewegende: aber vorerſt iſt dieſe Selbſtbewegung, indem Bewegung von innen heraus, zugleich eine fixirte, und hat dies Fixirtſein der Gegenſtand, wie er hier vorgeſtellt wird, noch mit dem Gegenſtande, wie er der blos bewegbare war unter α., gemein. So nämlich iſt er der blos Vegetative, pflanzliche. Wird

die Pflanze mit dem Stein oder mit einem Erz, mit einem chemiſchen Anſchlag des Erzes, mit dem ſogenannten Dianenbaum verglichen, ſo zeigt ſich gleich, daß ihr weſentlicher Unterſchied von Stein, Metall der iſt, daß hier eine Bewegung iſt von innen heraus, und daß mittelſt dieſer Bewegung der Gegenſtand eine beſtimmte Geſtalt, Form und hierin beſtimmte Eigenſchaften erhält, das Grüne der Pflanze, das Bittere, das Wohlriechende ꝛc. Aber ſo rührig oder lebhaft der Gegenſtand hier ſich in ſich und von innen heraus bewege, iſt doch die Bewegung fixirt in der Erde, wo hinein die Pflanze ihre Wurzel ſchlägt. In dem Puncte des Fixirtſeins alſo verhält ſich das Organiſche ebenſo wie das Unorganiſche; der Stein liegt fixirt auf ſeinem Platz, bis du ihn wegſtößeſt; die Pflanze iſt wohl transportabel, aber ſie transportirt ſich ſelbſt nicht, ruht. Das Weſen nun, das der Gegenſtand in der Vorſtellung, als der ſich von innen heraus bewegende aber fixirte hat, iſt das Sein und zwar als jenes fixirte Bewegen mit der Form und Geſtalt, mit den Eigenſchaften, die der Gegenſtand mittelſt dieſer Bewegung erhält und hat vom Keim bis in die Frucht. Die Form, die ganze Bildung erhält das pflanzliche Subject eben durch jene Bewegung von innen heraus, im Keim und Kern iſt die Möglichkeit dieſer Form enthalten. Geformt und geſtaltet — die fertige Frucht, iſt der Gegenſtand innerlich zweckmäßig, Alles in ihm verſtändig, Alles bezieht ſich auf einander, wie Mittel und Zweck: von der Wurzel aus erhält ſich die Pflanze, in dem Keime reproducirt ſie ſich. Der Verſtand iſt im Stein, Klotz noch nicht, als hätte der Gegenſtand unter a. hier zu ſeinem Weſen das Sein ſchon als das Denken, was er aber nicht hat, es iſt nur jene fixirte Bewegung, nicht das Denken ſelbſt. Die Religion, welche im Pflanzenreiche das Weſen Gottes wenigſtens ahnet, und deren Subjecte, wie die Pflanze von ihnen vorgeſtellt wird, nicht zwar die Pflanze ſelbſt anbeten, aber in ihr das göttliche Weſen, hat Hegel in ſeiner Phänomenologie des Geiſtes mit einem ſehr zarten Ausdruck „Blumenreligion“ genannt, obwohl es

nicht blos Blumen sind, auf die jene Ahnung des göttlichen Wesens geht. Hier ist die Gleichgültigkeit gegen Form und Eigenschaft nicht mehr; nicht mehr wie bei dem Neger, dem es gleichgültig, ob der Gegenstand rund oder viereckig, bleiern oder hölzern. Aber doch ist es nicht jede Pflanzenart, wie ihre Individuen in der Vorstellung vorkommen, in der das Wesen der Gottheit anerkannt werde, nicht der Grashalm, Rohrstengel, aber die Lotospflanze, der Palmbaum bei nördlichen Asiaten, bei den alten Deutschen der heilige Eichbaum. Daß hier ein Unterschied gemacht wird zwischen der einen und andern Pflanzenart, hat seinen Grund darin, daß die Form, die ein Gegenstand hat, zugleich sich selbst auf das Denken, als welches das Sein das Wesen selbst ist, bezieht. Solch ein Zuckerrohrstengel, Pilz unter der Eiche, der Nachts aufschießt, am Tage dahin schwindet, ist ein ganz Gestaltloses und wenig gegen eine hundertjährige Eiche. Aber so nahe durch seine Form das ganze Pflanzenreich dem Denken stehe, — daher Vanini aus einem Strohhalm das Dasein Gottes beweisen *wollte* —, und so weit jene Selbstbewegung der Pflanze über die bloße Bewegbarkeit des unorganischen Körpers hervorragt, entspricht doch der Gegenstand, dessen Wesen das Pflanzliche, in jenem Fixirtsein der Idee seines Wesens nicht, und treibt das Wesen selbst den Menschen über seine Blumenreligion hinaus, er kann nicht bei ihr bleiben. Der Gegenstand wird vielmehr

b. — immer im Elemente der Vorstellung — für die Religion ein solcher, dessen Bewegung nicht mehr jene fixirte, sondern die abgelöste Selbstbewegung von Ort zu Ort ist, er transportirt sich selbst. Aber so ist er nicht die Pflanze mehr, sondern — das Thier. Seine Bewegung auch von innen heraus, setze sie nun außer dem Thiere im Ei an oder in der Mutter Schoos, ist die pflanzliche *αὐτοκίνησις*, das Thier entsteht wie die Pflanze auch: sein ganzes Werden ist ein Organismus, aber als thierisches ist es zugleich ein Artikuliren, Gliedern; und eben die Glieder, Muskeln, Füße sind es, worin die Bewegung als eine nichtfixirte, ab-

gelöſte, vel quasi freie Bewegung ſich zeigt. Das Weſen des Thieres iſt daher zunächſt oder unmittelbar das Sein als jenes ſcheinbar freie ſich Bewegen, zugleich als ein ſich Organiſiren und Gliedern, ſomit als ein ſich Formiren und Geſtalten bis zur völligen Ausbildung des Thieres. Aber dies Bewegen iſt zugleich ein ſinniges: die Pflanze iſt wohl Gegenſtand für deinen Sinn, du empfindeſt, riechſt ſie, ſie iſt ein ſinnliches, aber kein ſinniges, ſie empfindet ſich nicht, von ihr wird nichts gerochen, nichts geſchmeckt. Sinn und Inſtinct — denn den Trieb theilt das Thier noch mit der Pflanze — ſind die beiden Beſtimmungen, die das thieriſche Weſen als die Identität des Seins und der Selbſtbewegung hat, ſind — wie man zu ſagen pflegt, Eigenſchaften des Thieres. Aber bezieht ſich ſchon die Pflanze durch die innere Zweckmäßigkeit ihrer Form auf das Denken, wie viel mehr noch das Thier durch ſeine Zweckmäßigkeit, ſeinen Sinn, Inſtinct? Du blickſt die Pflanze an, ihre Knospen ſind keine Augen: du blickſt den Löwen an — und er dich: die Pflanze widerſteht nicht, läßt ſich alles gefallen, nicht ſo das Thier. Du biſt der Denkende — Glück zu! — das Thier wenigſtens das Vorſtellende. Hier in der Thierheit ſteht die Form dem Denken noch näher als dort im Pflanzenreiche; und ſo konnte dann wohl, ja mußte, wie er die Blumenreligion verließ, der Menſch den nächſten Schritt zur Thierreligion thun: im Thier ahnt er das göttliche Weſen, aber auch nicht ohne Unterſchied der Thierheit mit Bezug auf das Sinnige und Geſtaltete, er unterſcheidet eine Art von der andern. So verehrten die Ophiten in der Schlange, dem ſinnigen, glänzenden und fein gegliederten Weſen das göttliche Weſen, die alten Aegypter im Apis, unſere lieben Vorfahren heidniſchen Andenkens im weißen Roſſe: aber ſo, daß ſie das göttliche Weſen darin ahnen und eben dieſes anbeten in jenen Objecten, nicht jedoch das Object ſelbſt, die Schlange, den Apis als ſolchen verehren. Die Bewegung hier als die thieriſche in der Identität mit dem Sein des Thiers entſpricht der Bewegung unter *β.* in der Religion, die als

: Sternenreligion bezeichnet wurde oder als der Sternendienst. cheinbar frei bewegen sich in den Himmelsräumen die Sterne, einbar frei auf der Erde die Thiere, und gleich ruhig wie die ewegung der Sterne ist auch die der Thiere. „Ruhig? Wie so? Siehe doch in einen Ameisenhaufen, in einen Insectenschwarm, chwalbenzug; dagegen die Gestirne ewig ruhig.“ Zwar sprechen ich die Astronomen schon von scheinbar rückgängigen Bewegun- n; aber wie die Sterne das Gesetz der Schwere regiert, so die hiere das Gesetz des Instinctes; und daher ist auch die thierische ewegung die ruhige. Das Thier befolgt das Gesetz der Bewe- ng, aber im Befolgen desselben, sei die Bewegung noch so leb- ft, ist sie doch ruhig. Indessen so lebendig das Thier gegen die flanze und so sinnig bis zum Scharfsinn bis nahe an den Ver- nd hin es sei, so entspricht doch dem Wesen als solchem auch ese Einheit, diese Identität des Seins mit dem thierischen Leben der ganzen Fülle jenes thierischen Lebens noch nicht; es ist doch och kein Denken, keine Vernunft. Also das Wesen selbst bestimmt ich hier den Menschen über seine Thierreligion hinaus, er muß sie ndlich verlassen: in ihr findet er nicht, was dem Wesen als lchem adäquat sei; und so wird endlich

c. der Mensch selbst der Gegenstand, in welchem von ihm as Wesen Gottes geahnet wird: denn (cfr. oben) das Wesen es Menschen ist ja das Sein als das Denken, und er durch iese seine Wesenheit qualitativ vom Thiere verschieden: denn ein edankenloser Mensch ist wie aus seinem Wesen heraus. So wäre s demnach der Mensch — hier nur im Elemente der Vorstellung, essen Wesen als das vorgestellte für einerlei, identisch mit dem Wesen Gottes genommen wird: in einem wirklichen Menschen wird Gott angebetet, aber der Mensch selbst nicht. So in der tibeta- nischen Religion: der Dalailama hat seine Priester, in ihm verehrt das Volk seine Gottheit, er stammt aus einer Priesterfamilie. Wie das Thier, so auch ist der Mensch der sich mittelst seiner Glieder und der sie bewegende; seine Bewegung also hier wie dort ist die

nichtfixirte, und eine durch ſein Denken und Wollen beſtimmbare: er kann auswandern z. B. Hier aber auch iſt die ganze Bewegung nicht mehr jene ruhige, im Geſetz und Inſtinct gehaltene, wie in der thieriſchen Welt; der Menſch iſt kraft ſeines Denkens und Willens über Inſtinct ꝛc. hinaus; Geſetz iſt für ihn da wie für alle Welt, aber er kann es befolgen oder nicht. Er iſt der Leidenſchaft fähig, wird durch ſie herumgetrieben, was das Thier nicht kann. Hier entſpricht alſo dem Menſchen die Bewegung oben unter γ.: es iſt ein Wechſel da zwiſchen Ruhe und Unruhe gleich dem Wechſel in den Elementen: jetzt iſt der Himmel heiter, das Element iſt ſtill, aber bald ſtürmt es, tobt es, reißt es, brauſt es. Item der Menſch, jetzt ruhig, gedankenvoll, nachſinnend, dann feurig, aufflammend, leidenſchaftlich, der Funke in der Aſche wird zur Flamme.

Es iſt der wirklich exiſtirende Menſch, in dem, wie er zu ſeinem Elemente das Vorſtellen hat, das Sein, welches das Denken iſt, als das göttliche Weſen vorgeſtellt wird. Er, indem der wirklich Exiſtirende, iſt ein Individuum: wir alle aber als Individuen exiſtiren in der Vorſtellungswelt, in dieſem Elemente. Die Bewegung als individuell menſchliche iſt eine unruhige: das Sein als dieſe unruhige Bewegung entſpricht dem Weſen an ſich und als vorgeſtelltem gar nicht. Das Beſtreben, indem es das iſt, Gottes Weſen in einem Menſchen anzuerkennen und zu verehren, geht dahin, die unruhige Bewegung deſſelben aufzuheben. Er, der Einzelne in einer Familie, etwa Prieſterfamilie, wird daher von dieſer Familie erzogen beſonders zu dem Zweck, daß das Sein des Einzelnen identiſch werde und ſei mit der ruhigſten Bewegung als ſolcher und als dem Denken. Die Erziehung wirkt eben darum dem Entſtehen aller Leidenſchaftlichkeit, alles Ungehörigen, Ungemäßigten frühauf entgegen, es geht mit ihr darauf hin, daß der Zögling der reinſte, ſittlichſte Menſch werde. So der Dalailama bei den Tibetanern. In ihm beten dieſe Gott an; aber ſo wenig wie die römiſchen Katholiken den heiligen Vater zu Rom als Gott anbeten,

eben so wenig die Tibetaner den Dalailama: in ihm beten sie Gott an. Ist denn nun aber diese Religion des Dalailama — jene Beziehung des Menschen auf das Wesen Gottes angehend — die erste, einzige? Nein! schon in der ihr vorhergegangenen Thierreligion kommen und müssen wohl Spuren in Bezug auf den Menschen und das menschliche Wesen vorkommen. Isis und Osiris waren unstreitig wirklich existirende Menschen, und in ihnen, den menschlichen Individuen, wie neben ihnen in mehreren Thierarten Aegyptens wurde das göttliche Wesen geahnet; und vorwärts in der Religion der Griechen und Römer kommen ähnliche Spuren vor. Es sind höchst wahrscheinlich ursprünglich einzelne Individuen gewesen, die wirklich existirten; wie noch in Chili in Südamerika eine geschichtliche Religion vorkommt, die des Manco Capac, in dem die Chilesen die Gottheit verehren. Aber ist auch jene individuelle Bewegung mittelst der Erziehung oder wie es sonst geschehen mag, aus aller Unruhe herausgebracht, die ruhigste und gesittetste geworden, so entspricht doch auch diese noch nicht der Idee des Wesens, weil sie die Bestimmtheit des Individuellen hat und zwar im Wechsel der Individualität selbst. Das Individuum als solches obzwar wirklich existirend, beharrt nicht in seiner Existenz, es vergeht, stirbt: in einem andern Individuum derselben oder einer andern Familie manifestirt sich das göttliche Wesen wieder, es ist dasselbe, aber das Individuum ist ein anderes und so fort. Die Wesenheit des Wesens selbst bringt daher darauf gewissermaßen, daß wenn auch nicht die Individualität, doch die Existenz, das zeitliche Leben derselben als ein vergängliches aufgegeben werde. Es wird aufgegeben von dem Menschen, der Religion sucht, und es wird nur noch die Gestalt des Individuums als eines menschlichen beibehalten. Diese Gestalt beharrt als die nämliche fort und fort, wenn auch die Individuen selbst, deren Gestalt die menschliche, entstehen und vergehen — τὸ εἶδος, ἡ ἰδέα (bei Plato) bleibt dieselbe. Der Mensch als Ideal, so wandelbar er als Individuum sei, obwohl die Idealität seine Individualität einschließt,

ist der sich stets gleiche; die Bewegung des Ideals ist die stets ruhige. Hier kommt also die Vorstellung des Ideals und sein Sein dem Denken unendlich näher. Aber zur individuellen und zugleich ideellen Gestalt gehört ein Inhalt, wie zur Form das Wesen. Dieser Inhalt kann nicht ein einzelnes lebendes oder existirendes Individuum sein, dies entspricht der ideellen Gestalt nicht: er, der Inhalt, ist vielmehr irgend ein materieller Gegenstand, von dem vorausgesetzt wird oder gilt, daß er beharre wie die Gestalt auch. Ein Material, ein Stoff wird gesucht vom Menschen, dem er die menschliche Gestalt als eine ideale gebe, so daß nun mittelst dieses Stoffes oder Inhaltes das idealisirte Individuum, das individualisirte Ideal ein Bestehen habe. Zuerst war dies Material wohl aus dem Pflanzenreich genommen, ein behauener Baumstamm, welchem der Künstler die menschliche Gestalt gab: ein solch wohlgearbeitetes Individuum überdauert mehr als ein Menschenleben. Dann aber griff die Kunst tiefer zurück in's Mineralreich, wählte Metall, Stein, Marmor, diesen solidesten Stein, eine Substanz, die ausdauert. Die Substantialität schon des Eisens, das aber doch leicht rostet, vollends des Marmors weist auf die Identität des Seins und Denkens hin, die das Wesen ist. So ging die Religion aus der bloßen Thierheit und unmittelbar menschlichen Lebendigkeit heraus, indem sie die Kunst des Menschen für ihren Gegenstand und wenigstens für die Vorstellung des göttlichen Wesens in einem Kunstwerke zu Hülfe nahm: mit Recht hat Hegel sie die Kunstreligion genannt, neben der Thier- und Blumenreligion. Aber ist es dahin gekommen, daß das Wesen vorgestellt wird in einem Gegenstande oder Bilde, Kunstwerke des Menschen, so ist das Vorstellen selbst, das in sich die Möglichkeit des Denkens enthält, auch schon nahe dabei, über sich als Vorstellen hinauszugehen und als Denken selbst wirklich zu werden und zu sein. Gedankenreich, ja geistreich ist der geniale Künstler schon im Entwerfen des Ideals, vollends in dessen Ausführung und Verwirklichung. Das Gestaltete erhält Andeutungen, Symbole genannt,

die über das Individuelle und blos Materielle hinausgehen und die über die Vorstellung hinweg auf Gedanken hinweisen. Schon die Haltung, die von allem Affect, von aller Leidenschaft, von allem Bedürfniß freie Gestaltung, die der Künstler in seinem Marmor mit darstellt, indem der Marmor die Gestalt des Menschen hat, ist eine Hinweisung auf das Göttliche selbst: Gott affectlos, leidenschaftslos, sich selbst genug, nichts außer ihm bedürfend; und so hat das Bild besonders in seinem Antlitz — das Bild eines Zeus, des Bewahrers des Rechts und der Gerechtigkeit — eine Ruhe, Erhabenheit, daß noch jetzt, wo wir das Wesen nicht mehr im Bilde haben, der Kunstfreund davon in Bewunderung und in das Gefühl des Erhabenen versetzt wird. Schon hier also zeigt sich gleichsam in der Physiognomik der Götter eine Symbolik, und noch mehr in den Attributen, die jedem der Künstler giebt: Zeus mit dem Blitzstrahl, Neptun mit dem Dreizack. Das Wesen des Gegenstandes ist immer noch das blos vorgestellte; es wird das Sein in der Gestalt dieses oder jenes Gottes als das Denken und als sein Denken vorgestellt, aber es ist nicht das denkende. Dieser Gottesdienst ist eben so sehr ein Götzendienst; das Wesen Gottes ist vorgestellt in der bloßen Imagination. Auf die Weise kann besonders die Kunstreligion in ihre erste Anfänge zurück, wie sie der Fetischismus ist, eine Theorie oder Wissenschaft erhalten: aber diese Theorie ist keine Dogmatik, sondern, wie Creuzer sie ganz treffend bezeichnet hat, Symbolik, eine Vorschule gleichsam der Dogmatik.

Das Wesen als vorgestelltes ist somit betrachtet im Elemente der Vorstellung.

ad §. 126.

Das Wesen in der Vorstellung als gedachtes.

An ihm

a. als dem vorgestellten (§. 125) prävalirt das Sein vor dem Denken, wie wenn das Wesen selbst blos das Sein als Sein

wäre; in ihm, dem vorgestellten, ist das Denken so zu sagen noch verborgen. Der Mensch, dessen Religion die des Gegenstandes ist, in dem das Wesen ein blos vorgestelltes sei, ist zwar wohl der Denkende — der hochgebildete Grieche; allein das Denken hält sich gleichsam nur in ihm und außer dem Wesen: und so mag der Cultus der Religion noch so sinnreich und beziehungsreich sein, wie der Cultus der Ceres, des Bacchus; im Cultus selbst ist gleichwohl nur die Anschauung, das Gefühl rege, nicht der Gedanke. Eine Andacht, sensu strictiori mit Denken verwandt, findet da noch nicht statt. Die Ehrfurcht hält sich wie das vorgestellte Wesen der Götter im Elemente der Vorstellung, dem Gefühl (dem ästhetischen ꝛc.). Reflectirt wird in seiner Religion noch gar nicht, es ist alles contemplativ und intuitiv. So wie die Reflexion beginnt, steht diese Religion auf dem Puncte sich zu verlieren: denn jene wird zugleich Reflexion über die Religion, deren Inhalt und Cultus. Das nächste Ergebniß dieser Reflexion ist, daß das Wesen Gottes oder der Götter eben so sehr Wesen als Unwesen, das Wahre wie das Falsche, das Gute eben so sehr wie das Böse sei. So bringt es die Unbestimmtheit mit sich, die das Wesen als blos vorgestelltes hat, so bestimmt der Gegenstand sei, in welchem das Wesen vorgestellt wird, z. B. die Sonne. Im Judenthum fand und mußte, wie es das Heidenthum sich gegenüber hatte, jene Reflexion auf die Religionen des Heidenthums statt finden, und hier hatte sie zugleich das Urtheil zur Folge, „der heidnische Gott ist ein Abgott, Götze," „der ganze Götterdienst ist Abgötterei." Der Jude als Prophet reflectirte auf den Gegenstand, in welchem der Heide auf die §. 125 beschriebene mannichfaltige Weise Gott ahnete; der Jude hielt sich an diese Gegenstände für sein Urtheil: „das ist das Unwahre, die Götter sind von Holz, Stein; euer Gott ist kein lebendiger Gott." Bei den altchristlichen Theologen, wie diese auf das Heidenthum reflectiren, ging die Reflexion mehr auf das Denken und auf das mit dem Denken identische Wollen. Bei den Juden (Propheten) mehr auf das Sein.

Indem jene Theologen nun das Heidenthum mit seinen Göttern von Seiten der moralischen Gräuel, dieses Unwesens prüften, urtheilten sie: „die heidnischen Götter sind Kakodämonen, Teufel," und indem jene Theologen die Orakel besonders beachteten und bona fide nahmen, die Orakel seien erfüllt worden: aber Apollo und Pythia seien Geister aus der Hölle gewesen.

An eben dem Wesen nun

b. als dem gedachten prävalirt umgekehrt das Denken vor dem Sein, wie wenn das Sein gar nicht Sein, sondern bloßes Denken wäre, und also das Wesen in der Identität des Denkens mit dem Denken bestehe: das Wesen ist das Denken als das Denken, nicht das Sein als das Denken. In der Religion, die das Wesen nur als vorgestelltes hat, kann noch kein Zweifel am Dasein dessen, dessen Wesen es ist, entstehen, weil eben in jener Religion das Sein als das Sein für das Wesen genommen wird; dort ist also auch noch nicht das Bedürfniß eines Beweises für das Sein Gottes oder der Götter. Aber hier, wo das Wesen als das gedachte vorkommt und darin für das Wesen genommen wird, daß es das Denken als das Denken sei, dringt sich gleich das Bedürfniß auf mit dem Zweifel, „ist aber der Gegenstand, dessen Wesen das Denken als das Denken, dessen Wesen das Gedachte ist, ist ein Gott oder ist keiner?" Das Vorstellen ist selbst schon das Denken, aber blos seiner Möglichkeit nach. Bei den Thieren, so energisch in einigen das Vorstellen sei, bleibt das Vorstellen in dieser Möglichkeit des Denkens, die Thierheit ist die höchstens auf das Vorstellen eingeschränkte Thätigkeit, welche über sich nicht hinaus kann. Aber der Mensch, wie lebhaft sein Vorstellen sei, so lange er im Vorstellen beharre, hat an ebendemselben das mögliche Denken, das darin ein reell mögliches ist, daß es wirkliches Denken werden kann: das zum wirklichen Denken werdende Vorstellen klärt sich hiermit auf; es ist der erste Act der Aufklärung, wo die Vorstellung sich selbst zum Gedanken erhebt: das vorstellende Subject kommt aus der bloßen Sinnesempfindung, die immer etwas

Dunkles behält, heraus in die Reinheit und Klarheit des Gedankens. Die Meinung, indem sie denkende Meinung ist, wird Denkglaube. Wo nun aber der Mensch als der denkende in seiner Religion das Wesen als das Wesen Gottes anerkennt in der Ahnung, da ist kraft seiner das Wesen als vorgestelltes hintangesetzt, und das Wesen als gedachtes ihm selbst, das das vorgestellte war, entgegengesetzt. Er verläßt die vorgestellte Wesenheit und setzt sie als die gedachte dieser entgegen. So wird ihm einerseits die Naturreligion vom Fetischdienst an bis zum Thiercultus hin verächtlich, er wirft den Fetisch ꝛc. weg; das Wesen als gedachtes ist die Opposition gegen den Naturalismus, und die Natur selbst vom rohen unorganischen Object an bis zum lebendigsten Thiere hin wird blos für die Natur genommen, nicht das Göttliche darin gefunden. In der Naturreligion ist ein Respect vor der Natur, wenn auch kein natürliches Object angebetet wird, sondern in ihm wird das Wesen Gottes geahnet. Nützlich wie sie ist, die Natur, brauchbar wird sie jetzt nur genommen. Andererseits wird eben in jener Opposition die Kunstreligion lächerlich: so reich durch Poesie, Architectur, Cultur überhaupt der Cultus in dieser Religion war, und so sehr das Schöne und Erhabene in ihren Werken bei der Religion anerkannt wird, die Götter sind lächerlich geworden in ihren menschlichen Gebrechen, und der Mensch auf dem Standpuncte des Denkens, wo ihm das göttliche Wesen das gedachte ist, fängt an, seiner Götter zu spotten; so Aristophanes und sein Volk. Das wäre unmöglich, wenn das Wesen dieser Götter nicht zugleich das Unwesen gewesen wäre. Dies hat Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes sehr treffend und bündig durchgeführt. Die ganze Kunstreligion, in der es besonders auf die menschliche Gestalt und auf Bewegungen dieser Gestalt ankommt, war gegen jene bloße Naturreligion anthropomorphistisch: wie der Mensch, so seine Götter. In der Naturreligion oben hieß es: „wie die Natur, so die Götter.“ Indem nun das Wesen als gedachtes und das intelligente Subject sich als denkendes geltend macht in jener Opposition

gegen das blos vorgestellte, wird dort der Naturalismus, hier der Anthropomorphismus abgethan: in beiden ist der Sinn, im Anthropomorphismus zugleich der Verstand, — auf's energischste thätig, zugleich abgethan. An seine Stelle tritt der Rationalismus, der demnach da beginnt, wo das Wesen Gottes, noch immer aber im Elemente der Vorstellung, nicht mehr das vorgestellte, sondern das gedachte ist.

Das gedachte Wesen ist ihm selbst, dem vorgestellten, entgegengesetzt — wodurch? ist die Frage. Nicht durch es selbst, denn es als das gedachte ist das Denken in der Prävalenz vor dem Sein, nicht also das Sein selbst als das Denken, sondern indem eben das Denken vor dem Sein prävalirt, das Denken als das Denken. Somit kommt die Opposition des Gedachten gegen das Vorgestellte nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Denken, indem jenes das gedachte ist: es ist das mit sich identische, das ganz abstracte Denken, durch das das Wesen als gedachtes entgegengesetzt wird ihm selbst als dem vorgestellten. Dies Denken ist somit

a. ein verneinendes, ein negatives Denken. Das Verneinen ist der Grund des Entgegensetzens des gedachten gegen das vorgestellte. Es wird nämlich verneint

1) alle Aeußerlichkeit, Materialität, alle Räumlichkeit, wie diese der Fetisch hat; und so ist das negirende Denken ein Negiren des Empfindens, was das Wesen angeht. Es wird

2) verneint alle Lebendigkeit, wie sie die der Pflanze und des Thieres ist, und wie sie der Gegenstand der Pflanzen-, Thier- und Kunstreligion hat; es wird besonders, die letztere angehend, negirt

3) alle Gestalt, alles Menschliche der Gestalt, und alle blos menschliche, wenn auch intelligente, freie Wirksamkeit und Thätigkeit.

So ist durch diese dreifache Negation, diesen dreifach verneinenden Gedanken das Wesen als gedachtes ihm dem vorgestellten entgegengesetzt, und es das vorgestellte durch das Denken aufgegeben und damit alle Natur- und alle Kunstreligion. Es bleibt aber hierbei das verneinende Denken nicht stehen, sondern geht aus

dem Grunde jener dreifachen Verneinung noch zu einer vierten Negation fort. Kraft dieser dreifachen Verneinung nämlich hat das Denken den Gegenstand, der das Wesen zu seinem Inhalte habe, verloren, er ist weg, es ist kein natürlicher, künstlicher, lebendiger Gegenstand: und so ist

4) die vierte Negation die des Unterschiedes zwischen dem Wesen und dem, dessen Wesen es sei. Diese Negation ist das verneinende Denken auf der Spitze — auf's vortrefflichste und äußerste. Hiermit wendet sich aber auch das negative Denken von sich dem negativen weg und dem positiven zu. Nämlich das Wesen und der Gegenstand, dessen Wesen es sei, wird als eines und dasselbe gedacht, der Unterschied ist negirt und diese Identität ponirt. Es verschwindet so der Gedanke der Wesenheit, und es kommt an seine Stelle der Gedanke des Wesens als solchen, τὸ ὄν. Aber der Gedanke des Wesens ist aus dem verneinenden Denken hervorgegangen, somit sind in dem Wesen selbst alle Endlichkeiten von der ersten Aeußerlichkeit an bis zum Menschlichsten und Reinsten negirt. Diese Negation jeder Endlichkeit ist, da jede Endlichkeit ein Negatives ist, die Negation aller Negation und so die Position: Der Ausdruck dafür ist „es sei das Wesen Wesen aller Wesen — ens entium — das unendliche Wesen." Von einer essentia ist nicht mehr die Rede, sondern von ens, und wenn auf dieser Stufe die Religion ist, so wird z. B. gebetet: „ens entium, miserere mei!" So ist das Denken

β. ein bejahendes von der Verneinung her, ein positives. Solches wird es als ein Reflectiren auf alles Endliche, Beschränkte, Begrenzte, und als ein Negiren aller Endlichkeit, Beschränkung und Begrenzung. Diese Endlichkeiten nun sind

1) die der Natur in allen ihren Bewegungen, Productionen, Kräften bis auf die Gesetze, die von ihr und ihren Kräften auf schlechthin nothwendige Weise befolgt werden müssen. Das Positive des Denkens mittelst dieser Negation alles Endlichen in der Natur, — indem dessen Gegenstand das Wesen der Wesen ist,

ist dessen unendliche Macht als Grund alles Werdens, Daseins, als das Princip aller Wesen, daher ens entium. Der Gedanke der Ursache und Ursachlichkeit, er keine Vorstellung, Wahrnehmung, Empfindung, er alles Vorstellen, Empfinden, Wahrnehmen und Erfahren begründend und bedingend, ist es, der hier obwaltet, indem das Wesen gedacht wird: es ist gedacht als die unbedingte, unendlich mächtige Ursache von allem, was wird, besteht und vergeht: τὸ ὂν τὸ αἴτιον τοῦ παντός: τὸ ὄν ist das ätiologische. Aber es ist

2) das Denken als das Denken das Wesen selbst, indem das Denken nach b. oben prävalirt vor dem Sein. Das Wesen in seiner absoluten Unendlichkeit und Ursachlichkeit, das Denken als das Wesen selbst ist Verstand, ist ein Bezwecken, und so wird das Wesen gedacht wie als der Grund aller Wesen, so als der Verstand in allen Wesen, Zwecken, Mitteln, τὸ ὂν ἐστιν ὁ νοῦς. Aber es ist

3) das mit sich identische Denken als das Wesen, wie die Reflexion auf dasselbe zeigt und ihr zufolge anerkannt werden muß, zugleich das Wollen: Verstand und Wille sind von einander unzertrennlich. Der Verstand des Menschen, eines Wesens, so weit er reicht, bleibt begrenzt, eine Endlichkeit; der Wille des Menschen bleibt ebenso ein beschränkter, endlicher. Diese Endlichkeit des Verstandes und Willens ist, indem das Wesen, nicht ein Wesen gedacht wird, negirt, und das positive Denken ist in diesem Puncte das des Unendlichen, des nicht unter dem Gesetz, sondern das Gesetz selbst seienden Willens, τὸ ὂν τὸ ἅγιον — der heilige Wille. So ist kraft des positiven Denkens die Wesenheit, indem sie gedacht wird, die Gottheit, ἡ θειότης, nicht ὁ θεὸς, — la divinité.

Der Naturalismus und Anthropomorphismus ist in diesem Gedanken ganz aufgehoben, und das Denken als das unendliche des Unendlichen ist nicht Thun des Verstandes, sondern wo das Endliche aufgehoben ist, da ist Rationalität, und diese ist dem Rationalismus nicht abzusprechen. Man kann nun aber dennoch

dem Grunde jener dreifachen Verneinung noch zu einer vierten Negation fort. Kraft dieser dreifachen Verneinung nämlich hat das Denken den Gegenstand, der das Wesen zu seinem Inhalte habe, verloren, er ist weg, es ist kein natürlicher, künstlicher, lebendiger Gegenstand: und so ist

4) die vierte Negation die des Unterschiedes zwischen dem Wesen und dem, dessen Wesen es sei. Diese Negation ist das verneinende Denken auf der Spitze — auf's vortrefflichste und äußerste. Hiermit wendet sich aber auch das negative Denken von sich dem negativen weg und dem positiven zu. Nämlich das Wesen und der Gegenstand, dessen Wesen es sei, wird als eines und dasselbe gedacht, der Unterschied ist negirt und diese Identität ponirt. Es verschwindet so der Gedanke der Wesenheit, und es kommt an seine Stelle der Gedanke des Wesens als solchen, τὸ ὄν. Aber der Gedanke des Wesens ist aus dem verneinenden Denken hervorgegangen, somit sind in dem Wesen selbst alle Endlichkeiten von der ersten Aeußerlichkeit an bis zum Menschlichsten und Reinsten negirt. Diese Negation jeder Endlichkeit ist, da jede Endlichkeit ein Negatives ist, die Negation aller Negation und so die Position. Der Ausdruck dafür ist „es sei das Wesen Wesen aller Wesen — ens entium — das unendliche Wesen." Von einer essentia ist nicht mehr die Rede, sondern von ens, und wenn auf dieser Stufe die Religion ist, so wird z. B. gebetet: „ens entium, miserere mei!" So ist das Denken

β. ein bejahendes von der Verneinung her, ein positives. Solches wird es als ein Reflectiren auf alles Endliche, Beschränkte, Begrenzte, und als ein Negiren aller Endlichkeit, Beschränkung und Begrenzung. Diese Endlichkeiten nun sind

1) die der Natur in allen ihren Bewegungen, Productionen, Kräften bis auf die Gesetze, die von ihr und ihren Kräften auf schlechthin nothwendige Weise befolgt werden müssen. Das Positive des Denkens mittelst dieser Negation alles Endlichen in der Natur, — indem dessen Gegenstand das Wesen der Wesen ist,

ist dessen unendliche Macht als Grund alles Werdens, Daseins, als das Princip aller Wesen, daher ens entium. Der Gedanke der Ursache und Ursachlichkeit, er keine Vorstellung, Wahrnehmung, Empfindung, er alles Vorstellen, Empfinden, Wahrnehmen und Erfahren begründend und bedingend, ist es, der hier obwaltet, indem das Wesen gedacht wird: es ist gedacht als die unbedingte, unendlich mächtige Ursache von allem, was wird, besteht und vergeht: τὸ ὂν τὸ αἴτιον τοῦ παντός: τὸ ὄν ist das ätiologische. Aber es ist

2) das Denken als das Denken das Wesen selbst, indem das Denken nach b. oben prävalirt vor dem Sein. Das Wesen in seiner absoluten Unendlichkeit und Ursachlichkeit, das Denken als das Wesen selbst ist Verstand, ist ein Bezwecken, und so wird das Wesen gedacht wie als der Grund aller Wesen, so als der Verstand in allen Wesen, Zwecken, Mitteln, τὸ ὂν ἐστιν ὁ νοῦς. Aber es ist

3) das mit sich identische Denken als das Wesen, wie die Reflexion auf dasselbe zeigt und ihr zufolge anerkannt werden muß, zugleich das Wollen: Verstand und Wille sind von einander unzertrennlich. Der Verstand des Menschen, eines Wesens, so weit er reicht, bleibt begrenzt, eine Endlichkeit; der Wille des Menschen bleibt ebenso ein beschränkter, endlicher. Diese Endlichkeit des Verstandes und Willens ist, indem das Wesen, nicht ein Wesen gedacht wird, negirt, und das positive Denken ist in diesem Puncte das des Unendlichen, des nicht unter dem Gesetz, sondern das Gesetz selbst seienden Willens, τὸ ὂν τὸ ἅγιον — der heilige Wille. So ist kraft des positiven Denkens die Wesenheit, indem sie gedacht wird, die Gottheit, ἡ θειότης, nicht ὁ θεὸς, — la divinité.

Der Naturalismus und Anthropomorphismus ist in diesem Gedanken ganz aufgehoben, und das Denken als das unendliche des Unendlichen ist nicht Thun des Verstandes, sondern wo das Endliche, aufgehoben ist, da ist Rationalität, und diese ist dem Rationalismus nicht abzusprechen. Man kann nun aber dennoch

iſt der ſich ſtets gleiche; die Bewegung des Ideals iſt die ſtets ruhige. Hier kommt alſo die Vorſtellung des Ideals und ſein Sein dem Denken unendlich näher. Aber zur individuellen und zugleich ideellen Geſtalt gehört ein Inhalt, wie zur Form das Weſen. Dieſer Inhalt kann nicht ein einzelnes lebendes oder exiſtirendes Individuum ſein, dies entſpricht der ideellen Geſtalt nicht: er, der Inhalt, iſt vielmehr irgend ein materieller Gegenſtand, von dem vorausgeſetzt wird oder gilt, daß er beharre wie die Geſtalt auch. Ein Material, ein Stoff wird geſucht vom Menſchen, dem er die menſchliche Geſtalt als eine ideale gebe, ſo daß nun mittelſt dieſes Stoffes oder Inhaltes das idealiſirte Individuum, das individualiſirte Ideal ein Beſtehen habe. Zuerſt war dies Material wohl aus dem Pflanzenreich genommen, ein behauener Baumſtamm, welchem der Künſtler die menſchliche Geſtalt gab: ein ſolch wohlgearbeitetes Individuum überdauert mehr als ein Menſchenleben. Dann aber griff die Kunſt tiefer zurück in's Mineralreich, wählte Metall, Stein, Marmor, dieſen ſolideſten Stein, eine Subſtanz, die ausdauert. Die Subſtantialität ſchon des Eiſens, das aber doch leicht roſtet, vollends des Marmors weiſt auf die Identität des Seins und Denkens hin, die das Weſen iſt. So ging die Religion aus der bloßen Thierheit und unmittelbar menſchlichen Lebendigkeit heraus, indem ſie die Kunſt des Menſchen für ihren Gegenſtand und wenigſtens für die Vorſtellung des göttlichen Weſens in einem Kunſtwerke zu Hülfe nahm: mit Recht hat Hegel ſie die Kunſtreligion genannt, neben der Thier- und Blumenreligion. Aber iſt es dahin gekommen, daß das Weſen vorgeſtellt wird in einem Gegenſtande oder Bilde, Kunſtwerke des Menſchen, ſo iſt das Vorſtellen ſelbſt, das in ſich die Möglichkeit des Denkens enthält, auch ſchon nahe dabei, über ſich als Vorſtellen hinauszugehen und als Denken ſelbſt wirklich zu werden und zu ſein. Gedankenreich, ja geiſtreich iſt der geniale Künſtler ſchon im Entwerfen des Ideals, vollends in deſſen Ausführung und Verwirklichung. Das Geſtaltete erhält Andeutungen, Symbole genannt,

die über das Individuelle und blos Materielle hinausgehen und die über die Vorſtellung hinweg auf Gedanken hinweiſen. Schon die Haltung, die von allem Affect, von aller Leidenſchaft, von allem Bedürfniß freie Geſtaltung, die der Künſtler in ſeinem Marmor mit darſtellt, indem der Marmor die Geſtalt des Menſchen hat, iſt eine Hinweiſung auf das Göttliche ſelbſt: Gott affectlos, leidenſchaftslos, ſich ſelbſt genug, nichts außer ihm bedürfend; und ſo hat das Bild beſonders in ſeinem Antlitz — das Bild eines Zeus, des Bewahrers des Rechts und der Gerechtigkeit — eine Ruhe, Erhabenheit, daß noch jetzt, wo wir das Weſen nicht mehr im Bilde haben, der Kunſtfreund davon in Bewunderung und in das Gefühl des Erhabenen verſetzt wird. Schon hier alſo zeigt ſich gleichſam in der Phyſiognomik der Götter eine Symbolik, und noch mehr in den Attributen, die jedem der Künſtler giebt: Zeus mit dem Blitzſtrahl, Neptun mit dem Dreizack. Das Weſen des Gegenſtandes iſt immer noch das blos vorgeſtellte; es wird das Sein in der Geſtalt dieſes oder jenes Gottes als das Denken und als ſein Denken vorgeſtellt, aber es iſt nicht das denkende. Dieſer Gottesdienſt iſt eben ſo ſehr ein Götzendienſt; das Weſen Gottes iſt vorgeſtellt in der bloßen Imagination. Auf die Weiſe kann beſonders die Kunſtreligion in ihre erſte Anfänge zurück, wie ſie der Fetiſchismus iſt, eine Theorie oder Wiſſenſchaft erhalten: aber dieſe Theorie iſt keine Dogmatik, ſondern, wie Creuzer ſie ganz treffend bezeichnet hat, Symbolik, eine Vorſchule gleichſam der Dogmatik.

Das Weſen als vorgeſtelltes iſt ſomit betrachtet im Elemente der Vorſtellung.

ad §. 126.

Das Weſen in der Vorſtellung als gedachtes.

An ihm

a. als dem vorgeſtellten (§. 125) prävalirt das Sein vor dem Denken, wie wenn das Weſen ſelbſt blos das Sein als Sein

wäre; in ihm, dem vorgeſtellten, iſt das Denken ſo zu ſagen noch verborgen. Der Menſch, deſſen Religion die des Gegenſtandes iſt, in dem das Weſen ein blos vorgeſtelltes ſei, iſt zwar wohl der Denkende — der hochgebildete Grieche; allein das Denken hält ſich gleichſam nur in ihm und außer dem Weſen: und ſo mag der Cultus der Religion noch ſo ſinnreich und beziehungsreich ſein, wie der Cultus der Ceres, des Bacchus; im Cultus ſelbſt iſt gleichwohl nur die Anſchauung, das Gefühl rege, nicht der Gedanke. Eine Andacht, sensu strictiori mit Denken verwandt, findet da noch nicht ſtatt. Die Ehrfurcht hält ſich wie das vorgeſtellte Weſen der Götter im Elemente der Vorſtellung, dem Gefühl (dem äſthetiſchen ꝛc.). Reflectirt wird in ſeiner Religion noch gar nicht, es iſt alles contemplativ und intuitiv. So wie die Reflexion beginnt, ſteht dieſe Religion auf dem Puncte ſich zu verlieren: denn jene wird zugleich Reflexion über die Religion, deren Inhalt und Cultus. Das nächſte Ergebniß dieſer Reflexion iſt, daß das Weſen Gottes oder der Götter eben ſo ſehr Weſen als Unweſen, das Wahre wie das Falſche, das Gute eben ſo ſehr wie das Böſe ſei. So bringt es die Unbeſtimmtheit mit ſich, die das Weſen als blos vorgeſtelltes hat, ſo beſtimmt der Gegenſtand ſei, in welchem das Weſen vorgeſtellt wird, z. B. die Sonne. Im Judenthum fand und mußte, wie es das Heidenthum ſich gegenüber hatte, jene Reflexion auf die Religionen des Heidenthums ſtatt finden, und hier hatte ſie zugleich das Urtheil zur Folge, „der heidniſche Gott iſt ein Abgott, Götze," „der ganze Götterdienſt iſt Abgötterei." Der Jude als Prophet reflectirte auf den Gegenſtand, in welchem der Heide auf die §. 125 beſchriebene mannichfaltige Weiſe Gott ahnete; der Jude hielt ſich an dieſe Gegenſtände für ſein Urtheil: „das iſt das Unwahre, die Götter ſind von Holz, Stein; euer Gott iſt kein lebendiger Gott." Bei den altchriſtlichen Theologen, wie dieſe auf das Heidenthum reflectiren, ging die Reflexion mehr auf das Denken und auf das mit dem Denken identiſche Wollen. Bei den Juden (Propheten) mehr auf das Sein.

ıdem jene Theologen nun das Heidenthum mit ſeinen Göttern
n Seiten der moraliſchen Gräuel, dieſes Unweſens prüften, ur-
eilten ſie: „die heidniſchen Götter ſind Kakodämonen, Teufel,“
ıd indem jene Theologen die Orakel beſonders beachteten und
ona fide nahmen, die Orakel ſeien erfüllt worden: aber Apollo
ıd Pythia ſeien Geiſter aus der Hölle geweſen.

An eben dem Weſen nun

b. als dem gedachten prävalirt umgekehrt das Denken vor
n Sein, wie wenn das Sein gar nicht Sein, ſondern bloßes
nken wäre, und alſo das Weſen in der Identität des Denkens
t dem Denken beſtehe: das Weſen iſt das Denken als das Den-
, nicht das Sein als das Denken. In der Religion, die das
eſen nur als vorgeſtelltes hat, kann noch kein Zweifel am Da-
n deſſen, deſſen Weſen es iſt, entſtehen, weil eben in jener Re-
ion das Sein als das Sein für das Weſen genommen wird;
rt iſt alſo auch noch nicht das Bedürfniß eines Beweiſes für
s Sein Gottes oder der Götter. Aber hier, wo das Weſen als
s gedachte vorkommt und darin für das Weſen genommen wird,
ß es das Denken als das Denken ſei, dringt ſich gleich das
dürfniß auf mit dem Zweifel, „iſt aber der Gegenſtand, deſſen
eſen das Denken als das Denken, deſſen Weſen das Gedachte
iſt ein Gott oder iſt keiner?“ Das Vorſtellen iſt ſelbſt ſchon das
nken, aber blos ſeiner Möglichkeit nach. Bei den Thieren, ſo
rgiſch in einigen das Vorſtellen ſei, bleibt das Vorſtellen in
ſer Möglichkeit des Denkens, die Thierheit iſt die höchſtens auf
s Vorſtellen eingeſchränkte Thätigkeit, welche über ſich nicht hin-
s kann. Aber der Menſch, wie lebhaft ſein Vorſtellen ſei, ſo
nge er im Vorſtellen beharre, hat an ebendemſelben das mögliche
nken, das darin ein reell mögliches iſt, daß es wirkliches Den-
n werden kann: das zum wirklichen Denken werdende Vorſtellen
ört ſich hiermit auf; es iſt der erſte Act der Aufklärung, wo die
orſtellung ſich ſelbſt zum Gedanken erhebt: das vorſtellende Sub-
ct kommt aus der bloßen Sinnesempfindung, die immer etwas

Dunkles behält, heraus in die Reinheit und Klarheit des Gedankens. Die Meinung, indem sie denkende Meinung ist, wird Denkglaube. Wo nun aber der Mensch als der denkende in seiner Religion das Wesen als das Wesen Gottes anerkennt in der Ahnung, da ist kraft seiner das Wesen als vorgestelltes hintangesetzt, und das Wesen als gedachtes ihm selbst, das das vorgestellte war, entgegengesetzt. Er verläßt die vorgestellte Wesenheit und setzt sie als die gedachte dieser entgegen. So wird ihm einerseits die Naturreligion vom Fetischdienst an bis zum Thiercultus hin verächtlich, er wirft den Fetisch ꝛc. weg; das Wesen als gedachtes ist die Opposition gegen den Naturalismus, und die Natur selbst vom rohen unorganischen Object an bis zum lebendigsten Thiere hin wird blos für die Natur genommen, nicht das Göttliche darin gefunden. In der Naturreligion ist ein Respect vor der Natur, wenn auch kein natürliches Object angebetet wird, sondern in ihm wird das Wesen Gottes geahnet. Nützlich wie sie ist, die Natur, brauchbar wird sie jetzt nur genommen. Andererseits wird eben in jener Opposition die Kunstreligion lächerlich: so reich durch Poesie, Architectur, Cultur überhaupt der Cultus in dieser Religion war, und so sehr das Schöne und Erhabene in ihren Werken bei der Religion anerkannt wird, die Götter sind lächerlich geworden in ihren menschlichen Gebrechen, und der Mensch auf dem Standpuncte des Denkens, wo ihm das göttliche Wesen das gedachte ist, fängt an, seiner Götter zu spotten; so Aristophanes und sein Volk. Das wäre unmöglich, wenn das Wesen dieser Götter nicht zugleich das Unwesen gewesen wäre. Dies hat Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes sehr treffend und bündig durchgeführt. Die ganze Kunstreligion, in der es besonders auf die menschliche Gestalt und auf Bewegungen dieser Gestalt ankommt, war gegen jene bloße Naturreligion anthropomorphistisch: wie der Mensch, so seine Götter. In der Naturreligion oben hieß es: „wie die Natur, so die Götter." Indem nun das Wesen als gedachtes und das intelligente Subject sich als denkendes geltend macht in jener Opposition

gegen das blos vorgestellte, wird dort der Naturalismus, hier der Anthropomorphismus abgethan: in beiden ist der Sinn, im Anthropomorphismus zugleich der Verstand, — auf's energischste thätig, zugleich abgethan. An seine Stelle tritt der Rationalismus, der demnach da beginnt, wo das Wesen Gottes, noch immer aber im Elemente der Vorstellung, nicht mehr das vorgestellte, sondern das gedachte ist.

Das gedachte Wesen ist ihm selbst, dem vorgestellten, entgegengesetzt — wodurch? ist die Frage. Nicht durch es selbst, denn es als das gedachte ist das Denken in der Prävalenz vor dem Sein, nicht also das Sein selbst als das Denken, sondern indem eben das Denken vor dem Sein prävalirt, das Denken als das Denken. Somit kommt die Opposition des Gedachten gegen das Vorgestellte nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Denken, indem jenes das gedachte ist: es ist das mit sich identische, das ganz abstracte Denken, durch das das Wesen als gedachtes entgegengesetzt wird ihm selbst als dem vorgestellten. Dies Denken ist somit

a. ein verneinendes, ein negatives Denken. Das Verneinen ist der Grund des Entgegensetzens des gedachten gegen das vorgestellte. Es wird nämlich verneint

1) alle Aeußerlichkeit, Materialität, alle Räumlichkeit, wie diese der Fetisch hat; und so ist das negirende Denken ein Negiren des Empfindens, was das Wesen angeht. Es wird

2) verneint alle Lebendigkeit, wie sie die der Pflanze und des Thieres ist, und wie sie der Gegenstand der Pflanzen-, Thier- und Kunstreligion hat; es wird besonders, die letztere angehend, negirt

3) alle Gestalt, alles Menschliche der Gestalt, und alle blos menschliche, wenn auch intelligente, freie Wirksamkeit und Thätigkeit.

So ist durch diese dreifache Negation, diesen dreifach verneinenden Gedanken das Wesen als gedachtes ihm dem vorgestellten entgegengesetzt, und es das vorgestellte durch das Denken aufgegeben und damit alle Natur- und alle Kunstreligion. Es bleibt aber hierbei das verneinende Denken nicht stehen, sondern geht aus

dem Grunde jener dreifachen Verneinung noch zu einer vierten Negation fort. Kraft dieser dreifachen Verneinung nämlich hat das Denken den Gegenstand, der das Wesen zu seinem Inhalte habe, verloren, er ist weg, es ist kein natürlicher, künstlicher, lebendiger Gegenstand: und so ist

4) die vierte Negation die des Unterschiedes zwischen dem Wesen und dem, dessen Wesen es sei. Diese Negation ist das verneinende Denken auf der Spitze — auf's vortrefflichste und äußerste. Hiermit wendet sich aber auch das negative Denken von sich dem negativen weg und dem positiven zu. Nämlich das Wesen und der Gegenstand, dessen Wesen es sei, wird als eines und dasselbe gedacht, der Unterschied ist negirt und diese Identität positirt. Es verschwindet so der Gedanke der Wesenheit, und es kommt an seine Stelle der Gedanke des Wesens als solchen, τὸ ὄν. Aber der Gedanke des Wesens ist aus dem verneinenden Denken hervorgegangen, somit sind in dem Wesen selbst alle Endlichkeiten von der ersten Aeußerlichkeit an bis zum Menschlichsten und Reinsten negirt. Diese Negation jeder Endlichkeit ist, da jede Endlichkeit ein Negatives ist, die Negation aller Negation und so die Position. Der Ausdruck dafür ist „es sei das Wesen Wesen aller Wesen — ens entium — das unendliche Wesen." Von einer essentia ist nicht mehr die Rede, sondern von ens, und wenn auf dieser Stufe die Religion ist, so wird z. B. gebetet: „ens entium, miserere mei!" So ist das Denken

β. ein bejahendes von der Verneinung her, ein positives. Solches wird es als ein Reflectiren auf alles Endliche, Beschränkte, Begrenzte, und als ein Negiren aller Endlichkeit, Beschränkung und Begrenzung. Diese Endlichkeiten nun sind

1) die der Natur in allen ihren Bewegungen, Productionen, Kräften bis auf die Gesetze, die von ihr und ihren Kräften auf schlechthin nothwendige Weise befolgt werden müssen. Das Positive des Denkens mittelst dieser Negation alles Endlichen in der Natur, — indem dessen Gegenstand das Wesen der Wesen ist,

ist dessen unendliche Macht als Grund alles Werdens, Daseins, als das Princip aller Wesen, daher ens entium. Der Gedanke der Ursache und Ursachlichkeit, er keine Vorstellung, Wahrnehmung, Empfindung, er alles Vorstellen, Empfinden, Wahrnehmen und Erfahren begründend und bedingend, ist es, der hier obwaltet, indem das Wesen gedacht wird: es ist gedacht als die unbedingte, unendlich mächtige Ursache von allem, was wird, besteht und vergeht: τὸ ὂν τὸ αἴτιον τοῦ παντός: τὸ ὄν ist das ätiologische. Aber es ist

2) das Denken als das Denken das Wesen selbst, indem das Denken nach b. oben prävalirt vor dem Sein. Das Wesen in seiner absolnten Unendlichkeit und Ursachlichkeit, das Denken als das Wesen selbst ist Verstand, ist ein Bezwecken, und so wird das Wesen gedacht wie als der Grund aller Wesen, so als der Verstand in allen Wesen, Zwecken, Mitteln, τὸ ὄν ἐστιν ὁ νοῦς. Aber es ist

3) das mit sich identische Denken als das Wesen, wie die Reflexion auf dasselbe zeigt und ihr zufolge anerkannt werden muß, zugleich das Wollen: Verstand und Wille sind von einander unzertrennlich. Der Verstand des Menschen, eines Wesens, so weit er reicht, bleibt begrenzt, eine Endlichkeit; der Wille des Menschen bleibt ebenso ein beschränkter, endlicher. Diese Endlichkeit des Verstandes und Willens ist, indem das Wesen, nicht ein Wesen gedacht wird, negirt, und das positive Denken ist in diesem Puncte das des Unendlichen, des nicht unter dem Gesetz, sondern das Gesetz selbst seienden Willens, τὸ ὂν τὸ ἅγιον — der heilige Wille. So ist kraft des positiven Denkens die Wesenheit, indem sie gedacht wird, die Gottheit, ἡ θειότης, nicht ὁ θεὸς, — la divinité.

Der Naturalismus und Anthropomorphismus ist in diesem Gedanken ganz aufgehoben, und das Denken als das unendliche des Unendlichen ist nicht Thun des Verstandes, sondern wo das Endliche aufgehoben ist, da ist Rationalität, und diese ist dem Rationalismus nicht abzusprechen. Man kann nun aber dennoch

ſagen, „dieſer Rationalismus iſt der Naturalismus und Anthropomorphismus auf der Spitze, auf das allerſubtilſte," indem der Naturalismus und Anthropomorphismus nur im Hintergrunde gehalten iſt, aber zur Hinterthüre kommen beide wieder herein. Aber mit welchem Rechte iſt die Vorſtellung das Element, worin hier, das Weſen als das gedachte bezeichnet werde? Aus dem Weſen ſelbſt iſt durch das negative Denken unter *α.* alles Vorſtellen, Anſchauen abgehalten, und doch heißt es, es ſei das gedachte in der Vorſtellung. In der Vorſtellung hält ſich das gedachte Weſen und das identiſche Denken ſelbſt, wie ſchon eine Bezeichnung des Weſens beweiſt: es wird daſſelbe nämlich vor allem als das höchſte Weſen betrachtet, ens supremum, numen supremum, עֶלְיוֹן. Hoch und tief aber ſind Momente der Vorſtellung; das Tiefſte und Höchſte ſind blos dem Grade nach von einander verſchieden, und der Unterſchied iſt die Diſtanz. Dieſe Vorſtellung iſt alſo eine ſinnliche Anſchauung, keine intellectuelle (Fichte, Schelling), eine imaginatio, in welcher ſich das Denken hält; wenn auch von aller Räumlichkeit des gedachten Weſens abſtrahirt wird, ſo iſt es doch in jener Anſchaulichkeit noch gehalten. Vor dem Weſen, als ſolchem, geht dem Menſchen leicht der Reſpect aus; aber wird ihm das höchſte Weſen genannt, ſo kann er wenigſtens das Gefühl der Verachtung oder der Lächerlichkeit nicht haben. So albern iſt freilich dieſer Rationalismus nicht, daß er das höchſte Weſen im Raume irgend wohin geſetzt ſich denkt; aber nichts deſto weniger wird das Weſen von ihm als das Höchſte vorgeſtellt, und der Rationaliſt meint, wenn er das höchſte Weſen genannt habe, ſei er über alle Religionen weg und über alles, was dieſe abergläubiſch und phantaſtiſch feſthalten. So abſtract daher dieſer Rationalismus ſei, ſo bleibt er doch noch in der Sphäre des Vorſtellens befangen. Er iſt gegen den Polytheismus der Natur- und Kunſtreligion der Monotheismus, aber lediglich in abstracto, und gleichfalls im Elemente der Vorſtellung gehalten; kommt er aber darüber hinaus, ſo wird er concreter Monotheismus, und aus dem

bloßen Gedachtwerden des Wesens wird das wirkliche Erkennen desselben. Die Religion, deren Inhalt die Lehre vom höchsten Wesen in den unter β. bezeichneten Bestimmungen als der substantiellen Macht, als dem unendlichen Verstande, als dem heiligen Willen ist, — die Religion, die das gedachte Wesen zu ihrem Gegenstande hat, ist wie das Wesen selbst rein abstract. Wie das Wesen, so ist die Religion auch die nur gedachte, und hat sie zu ihrem Elemente das Subject als denkendes, und in seiner Subjectivität zugleich als vorstellendes. Das rein Abstracte ist als solches das Unwirkliche, eben als abstrahirt von allem Concreten und Wirklichen. Jene Religion daher dieses Rationalismus hatte nie in der Welt, in ihrer Geschichte ein Dasein, sie konnte nicht wirklich werden und sein. Alle Religion vom Fetischdienst an bis zum christlichen Gottesdienst hin, wie sie geschichtlich wirklich waren und sind, enthalten, wenn auch mehr oder weniger Abstractionen, doch zugleich das Concrete, und sind und waren als concrete Religionen die wirklichen. Der Rationalismus hingegen in der hier betrachteten Form ist ein bloßes Postulat an die Menschheit, daß es mit ihr zur Wirklichkeit komme; es soll die rein abstracte Religion die wirkliche werden; aber zum Sein kann es nicht kommen bei der reinen bloßen Abstraction, bei jenem mit sich identischen Denken; es bleibt stets beim Sollen.

So ist die zweite Betrachtung — das Wesen als gedachtes — in der reinen Negativität durchgeführt; das Positive selbst als ein Abstractes bleibt ein Unwirkliches.

§. 127.

3. Das Wesen in der Vorstellung als begriffenes.

In ihm, wie es vorerst das nur vorgestellte ist, sind und bleiben, so lang es dies ist, die beiden Momente, das Sein und das Denken, einander entgegengesetzt, und wird diese Entgegensetzung — ein innerer Widerspruch — nur noch nicht geahnet: sie ist die „das Sein ist nicht das Denken, sondern das Sein",

oder höher das Materielle iſt nicht das Geiſtige, ſondern das Materielle. Im vorgeſtellten Weſen wird daher das Denken ſelbſt noch für das bloße Sein genommen, und in dieſer Annahme, Opinion oder Hypotheſe iſt dann allerdings jener Gegenſatz wie gar nicht vorhanden: das Sein iſt als das Sein das Weſen, oder (A=A) = C, das mit dem Sein identiſche Sein iſt das Weſen. In ihm aber als dem gedachten (§. 126.) iſt jener Gegenſatz oder Widerſpruch allerdings geahnet, ja ſelbſt gedacht; indem es aber nur das gedachte iſt, wird noch kein Verſuch gemacht, den Widerſpruch zu heben, ſondern nur der, ihn zu beſeitigen, non tollitur, sed solummodo aufertur. Das Sein iſt nicht das Denken, ſondern das Sein (wie dort beim vorgeſtellten), alſo kann es nicht wie es das Sein, ſondern wie es das Denken iſt, nur identiſch ſein mit dem Denken; das mit dem Denken identiſche Denken iſt das Weſen, (B=B)=C. Die Macht, kraft deren der Gegenſatz, der im vorgeſtellten feſtgehalten wird, im gedachten Weſen nur beſeitigt iſt, — gehoben wird, iſt der Begriff, nicht das Vorſtellen, nicht das Denken, ſondern das Begreifen. Erſt in dem Weſen als begriffenem iſt jener Widerſpruch aufgehoben. Das Sein, indem es das Sein iſt, iſt als das Denken das Weſen (ſo nicht im gedachten), oder (A [aus dem vorgeſtellten] = B [aus dem gedachten] = C, i. e. das Sein als das Denken iſt das Weſen. Das bloße Denken nämlich oder das Abſtracte iſt ein daſſelbe als daſſelbe, das Allgemeine als Allgemeines Setzen (B=B), das Denken hingegen als Begreifen oder als das concrete Denken iſt ein nicht blos das Verſchiedene, ſondern ſelbſt das Entgegenſetzte, Widerſprechende, Contradictoriſche als ein und daſſelbe Setzen, ein das Entgegengeſetzte zuſammenfaſſen, comprehendere: jeder Begriff, conceptus, iſt ein ſolch Zuſammengefaßtes zweier einander Entgegengeſetzten. Das eine z. B. wäre das Allgemeine, näher die Gattung; das andere wäre das Einzelne oder näher das Individuum. Das Allgemeine iſt nicht das Einzelne, und dies nicht das Allgemeine, die Gattung

nicht Individuum, das Individuum nicht Gattung: ſie ſind ſich einander entgegengeſetzt, ſtoßen ſich ſo zu ſagen von einander ab. Aber das Einzelne iſt das Seiende, est, existit: das Andere, das Allgemeine, die Gattung iſt das nur Gedachte. Bleibt das Denken nur bei dem Allgemeinen ſtehen, ſo kömmt es nicht aus der Identität heraus, B iſt B: — bleibt das Vorſtellen bei dem Einzelnen ſtehen, ſo kömmt es gleicherweiſe nicht daraus, das Individuum iſt ein Individuum. Wird das Denken ein Begreifen, ſo iſt das Einzelne als das Allgemeine geſetzt, A iſt B, das Seiende iſt das Gedachte, das Individuum iſt die Gattung (mittelſt der species wovon wir hier abſtrahiren). Heißt es z. B. „das Individuum hier, was ich ſehe, iſt ein Thier," ſo iſt dies ein Urtheil, welches ausſagt, daß das Einzelne das Allgemeine ſei; und hätte der Menſch nicht den Begriff, in dem er das Einzelne als das Allgemeine ſetzt, ſo könnte er gar nicht urtheilen.

Der Gegenſtand nun, der, wie es heißen möchte, dem, deſſen Weſen hier betrachtet wird, am nächſten ſteht, iſt nicht ein Körper als ſolcher, kein Object, keine Pflanze, kein Thier, kein blos lebendes Subject, ſondern iſt vielmehr das Ich oder abſtract die Ichheit. Das Weſen aber des Ich iſt das Sein als das Denken, und zwar ſolchermaßen, daß das Sein nicht, wie wenn es das Denken ſelbſt wäre, identiſch ſei mit dem Denken, B=B; ſondern ſo, daß das Sein, indem es das Sein iſt als das Denken, das Weſen iſt der Ichheit. So wäre denn dies Weſen kein blos vorgeſtelltes, A=A; auch kein blos gedachtes, B=B; ſondern vielmehr ein begriffenes, A=B. Beſtimmter, näher ſo: Ich nicht als ein Gedachter, ſondern Ich als der Seiende denke, oder Ich als der Seiende bin der Denkende, oder kürzer: ich bin. Das würde gewiß jeder von uns übel nehmen, wenn ein Anderer zu ihm ſagte: „du biſt nur ein Gedachtes"; nein! wird er ſagen, mein Weſen iſt das Sein als das Denken, nicht das Denken als das Denken. So iſt das Weſen des Ich das Begriffene, und iſt die Ichheit das Aufgehobenſein des Widerſpruchs zwiſchen Sein

und Denken: als das Ich beweiſt das Sein ſich identiſch mit dem Denken, und iſt dieſe ſeine, ſo ſich beweiſende Macht eben der Begriff, „der ſich begreifende Begriff“ nach der Hegelſchen Schule. Oder: Ich nicht etwa nur der Gedanke eines Gedankens und nur ein Gedachtes, ſondern Ich der Begriff ſeiner ſelbſt, das Sein als das Denken, das ſeiende als das denkende Subject. Daher daß jeder ſeiner ſelbſt unmittelbar gewiß und ſich das Wahre iſt, „ſo wahr, ſo gewiß ich bin.“ Dieſe Gewißheit iſt wahrlich nicht die Identität des Denkens mit dem Denken, das principium identitatis, ſondern iſt die Identität des Seins mit dem Denken, weiter hinaus die Identität des Seins, welches das Object ſei, mit dem Gedanken, dem Denken, welches das Subject ſei. So wird ja auch die Wahrheit gewöhnlich definirt als Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein. Und hier iſt gar Identität. Der Gegenſtand, den der mit dem Namen „Gott“ bezeichnete Gedanke hat, und deſſen Weſen hier betrachtet wird, iſt nicht das Ich, ſo nahe ihm das Ich ſei: was ſo im gemeinen Bewußtſein ſich ſchon ausſpricht: „Ich bin nicht Gott, er iſt nicht Ich.“ Das Weſen alſo der Ichheit, ſo nahe dieſe dem Gedanken Gottes ſei, den ſie ſelbſt hat, — iſt doch nicht das Weſen Gottes; denn der Gedanke von ihm iſt nicht der Gedanke von mir, von dem Ich überhaupt. Doch iſt Beiden, dem Ich und Gott, gemeinſam, was beider Weſen angeht, das Sein und das Denken, ſo daß das Sein als das Denken dies Weſen iſt. Welch iſt nun bei dieſem Gemeinſamen der Unterſchied zwiſchen dem Ich und Gott, zwiſchen ſeinem und Gottes Weſen? Das Sein, als das eine Moment des Weſens der Ichheit, iſt ein durch das Leben, durch die Leiblichkeit, Lebendigkeit, durch die Natur überhaupt bedingtes; und das Denken als das andere Moment dieſes Weſens hat das ſo bedingte Sein, indem dieſes als das Denken das Weſen iſt, zu ſeiner Vorausſetzung. Ohne daß das Ich Leib und Leben habe, iſt es nicht das Ich, und ohne daß das Lebendige das Ich ſei, iſt ſein Weſen nicht das Sein als das Denken. Das abſtracte

Ich, die Ichheit, iſt nur ein von dem Ich gedachtes; der Ichheit mangelt das Leben, wie der Gattung als Gattung; ſie iſt die nur gedachte. Das die Ichheit denkende Ich, nicht das abſtracte, ſondern das concrete, iſt das lebende Ich, der Menſch. Wird er genannt, ſo iſt wahrhaftig nicht blos die Ichheit oder das Ich genannt, ſondern Leib und Leben, das Sein als das Denken, als die Intelligenz, das iſt erſt der Menſch. Gott iſt nicht das Ich, Er nicht der Menſch und der Menſch nicht Gott. Wird alſo das Weſen Gottes betrachtet als begriffenes oder zu begreifendes, ſo iſt dieſe Betrachtung unmöglich, ohne daß vorher auf das Denken als ganz abſtractes, abſtrahirendes Denken reflectirt werde: wie das im vorigen §. begriffen iſt. Das Weſen Gottes iſt nun das begriffene, indem das Sein als Sein, nicht als Leib und Leben, identiſch mit dem Denken geſetzt, alſo begriffen iſt, nicht als Natur und Welt. Dem Begreifen geht alſo das abſtrahirende Denken voraus, dem concreten Rationalismus der abſtracte. Es abſtrahirt das Denken, damit das Weſen das begriffene ſei, von allen Bedingungen und Beſtimmungen, die das Sein als das Denken hat, und in denen es das Weſen des Ich oder des Menſchen iſt. Unbewußt alſo, abſichtslos hat die Religion, in der das Weſen Gottes als das begriffene anerkannt wird, indem ſie die concret-rationaliſtiſche iſt, zu ihrer Vorausſetzung den abſtracten Rationalismus, oder das Weſen als das gedachte (nach dem vorigen §.). Abſtrahirt iſt in dem Weſen als begriffenem von ihm, dem blos vorgeſtellten: es, das blos vorgeſtellte, hat zu ſeinem Gegenſtand direct nicht den abſolut Einzigen, ſondern dieſen und jenen, Viele. Die Religion alſo, die das Weſen Gottes als begriffenes anerkennt, negirt den Polytheismus; aber eben ſie in jener Anerkenntniß negirt auch den abſtracten Rationalismus, der ein ebenſo abſtracter Monotheismus iſt. Dieſem zufolge iſt nur zu ſagen: das Weſen als gedachtes iſt das des Gegenſtandes als des nur gedachten, oder Gottes des nur gedachten; und hier iſt die Frage entſtanden, ob der gedachte Gegenſtand nicht blos gedacht, ob er

vielmehr ſei und nicht blos gedacht werde. Bei dieſer Frage werden Beweiſe für das Daſein Gottes geſucht; hingegen indem das Weſen Gottes das begriffene iſt, wird er, deſſen Weſen es iſt, nicht blos gedacht, ſondern iſt hiermit zugleich ſchon das Sein des Gegenſtandes anerkannt, und kommt es gar nicht zur Frage, ob Gott ſei, indem ſein Weſen die Identität des Seins und Denkens iſt. Dieſe Religion iſt ſomit gegen jenen abſtracten Monotheismus die concretmonotheiſtiſche, die alt-iſraelitiſche und neu-muhamedaniſche: und es war eine Verirrung, ein Mißgriff Mendelſohns, der ſich durch die Aufklärung ſeiner Zeit verleiten ließ, in ſeine „Morgenſtunden" den ontologiſchen Beweis aufzunehmen. Als Iſraelit konnte es ihm gar nicht einfallen, einen Beweis für das Daſein Gottes zu führen.

Reſultat der Unterſuchung bis dahin:

Der Widerſpruch, wenn das Weſen

1) das blos vorgeſtellte

iſt, wird nur ignorirt; wenn es

2) das gedachte

iſt, nur negirt; und erſt, indem es

3) das begriffene iſt, hebt er ſich ſelbſt auf. Die Religion aber, welche die Anerkenntniß des göttlichen Weſens als des begriffenen enthält, iſt die concretmonotheiſtiſche, die altteſtamentliche zuoberſt. Daß der Widerſpruch in der erſten Weiſe nur ignorirt, und in der zweiten nur negirt ſei, zeigt ſich, ſobald dieſe Weiſe in die mathematiſche Formel gebracht wird.

Die erſte (A=A) = C? giebt kein Mathematiker zu; die zweite (B=B) = C? ebenſowenig. Alſo weder A iſt C, noch B iſt C; keines von beiden iſt C, aber (A=B)=C hat ſeine Richtigkeit.

Aber iſt denn das Weſen als begriffenes nun ihm ſelbſt als dem Weſen adäquat? Dieſe Frage kömmt daher, daß (cfr. oben) das Weſen ſchon voraus betrachtet wurde, wie es in dem mit ſeinem Gegenſtande identiſchen, abſolut independenten und abſolut

activen Gedanken, in dem Gedanken Gottes enthalten ſei. Das, daß der Widerſpruch zwiſchen dem Sein und Denken, indem Sein und Denken in ihrer Identität begriffen ſind, ſich ſelbſt gehoben hat, das entſpricht dem Weſen ſelbſt in dem Gedanken Gottes von ihm ſelbſt: in Gott ſelbſt und dem Gedanken iſt kein Widerſpruch, werde er ignorirt oder negirt. Das iſt denn adäquat. Aber das Element, in dem das Weſen das Begriffene iſt, iſt dem Weſen ſelbſt nicht adäquat: dies Element iſt das Vorſtellen, die Vorſtellung; das Weſen iſt das in der Vorſtellung begriffene, und auf ſie kömmt es jetzt an mit der Frage: „was für ein Vorſtellen iſt das, in dem als dem Elemente das Weſen das begriffene iſt?" Das Vorſtellen, in dem das Weſen das vorgeſtellte war — §. 125 —, iſt es nicht: es ein in der Endlichkeit und Beſchränktheit ſich haltendes, wie in allen polytheiſtiſchen Religionen. Das Vorſtellen ferner, in dem als dem Elemente das Weſen das gedachte war — §. 126 —, iſt es auch nicht; denn dies Vorſtellen hält ſich ſo gegenſtandlos und abſtract, wie das Denken ſelbſt; und ſo hat, wenn ſie Religion ſein könnte, die abſtract-monotheiſtiſche, rein-rationaliſtiſche dies Vorſtellen in der Abſtraction von allen Gegenſtänden zum Elemente. Welch Vorſtellen iſt es denn nun, worin als dem Elemente das Weſen das begriffene iſt, und das ſo wenig, wie alles Vorſtellen überhaupt dem Weſen adäquat ſein kann?

Es iſt das Vorſtellen

α. von dem ſimultanen Daſein als ſolchem, und dann als dem der Natur und Außenwelt überhaupt. An dieſem Vorſtellen als dem Elemente des Gegenſtandes, deſſen Weſen das begriffene iſt, ſind kraft des Denkens alle Schranken, ja alle Grenzen negirt. So iſt es durch dieſe Negation der Grenze darüber hinaus, ein Vorſtellen, wie in der polytheiſtiſchen Religion zu ſein; und würde es, wenn das Weſen als begriffenes in dieſem Vorſtellen ſich halten könnte, auf eine pantheiſtiſche Religion hinauslaufen, gegen die polytheiſtiſche. Aber da der Gegenſtand, deſſen Weſen das

begriffene iſt, der abſolut einzige iſt, ſo hält ſich der Begriff und die Anerkenntniß der Religion, die ihn hat, nicht in jener Unbegrenztheit des Vorſtellens, nicht in der bloßen Räumlichkeit, und wird die Religion, obwohl ihr Element das unbegrenzte Vorſtellen des ſimultanen Daſeins iſt, doch keine pantheiſtiſche, ſondern concretmonotheiſtiſche. Das iſt ein tiefer Griff in dieſe Religion. Stellen des A. T. in großer Menge ſind die Belege für die Behauptung, daß der Gegenſtand, deſſen Weſen das begriffene iſt, im Vorſtellen des ſimultanen Daſeins als ſeines Elementes gefaßt und gehalten werde. Hier mag zur Erläuterung eine Stelle, die vor allen übrigen bedeutſam iſt, für das Geſagte angeführt werden, nämlich Pſalm 139, V. 7. ꝛc. in den Worten des andächtigen Sängers: „Herr! wo ſoll ich hingehen vor deinem Geiſte, und wo ſoll ich hinfliehen vor deinem Angeſicht? führe ich gen Himmel, ſo biſt du da. Bettete ich mir in der Hölle, ſiehe, ſo biſt du auch da. Nähme ich Flügel der Morgenröthe, und bliebe am äußerſten Meere, ſo würde mich doch deine Hand daſelbſt führen, und deine Rechte mich halten.“ Als allenthalben, als allgegenwärtig iſt Gott da anerkannt. „Gen Himmel“ iſt die Vorſtellung der unendlichen Höhe in der Negation des Endes; das andere die Vorſtellung der Tiefe, der Weite und Breite. Und eben das Element iſt

β. die Vorſtellung des ſucceſſiven Daſeins. In jenem, dem ſimultanen, iſt die Grenze des Raumes negirt, Gott iſt allenthalben; hier iſt der Anfang und das Ende der Zeit negirt, Gott immerdar. Auch dafür fehlt es nicht an Belegen: Pſalm 90, V. 2. in den Worten poetiſcher Andacht: „Herr Gott! du biſt unſere Zuflucht für und für. Ehe denn die Berge geworden, und die Erde und die Welt geſchaffen worden, biſt du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Ewigkeit iſt hier die Negation des Anfangs und Endes der Zeit, es iſt die unendliche Zeitlichkeit; bis zur Idee der Ewigkeit kömmt der Sänger noch nicht. Die Darſtellung andächtiger Gemüths- und Geiſtesſtimmungen in dieſem Elemente,

es das Vorſtellen des ſimultanen und ſucceſſiven Daſeins
Raum und in der Zeit iſt, iſt eo ipso erhebend und erhaben,
daher die große Wirkung ſolcher Darſtellung auf jedes Ge-
th, deſſen vorſtellende Thätigkeit ſo energiſch werden kann, wie
es Element ſelbſt, — jenes Element das Vorſtellen, in dem die
nzen des Raums, der Anfang und das Ende der Zeit negirt
. Daß das Weſen das begriffene iſt, nicht das vorgeſtellte,
das abſtracte, dadurch wird verhindert, daß jenes Element,
unbegrenzte und unbeſchränkte Vorſtellen, materialiſtiſch und
Gegenſtand in ihm materiell, ferner daß es nicht lediglich ab-
t gedacht wird, wie dort, wo es das gedachte Weſen iſt. Als
ffenes iſt das Sein — indem das Denken ſelbſt — das We-
des Gegenſtandes, der zu ſeinem Elemente den unendlichen
um und die unendliche Zeit hat, der der allenthalben gegen-
tige und immerdar wirkliche ſei. So als Begriff iſt das We-
, indem weder materielles noch abſtractes, das geiſtige Weſen,
ſolchermaßen wird der Geiſt רוּחַ in der concretmonotheiſti-
n Religion für das Weſen des Gegenſtandes im Elemente der
ſtellung anerkannt, πνεῦμα τοῦ θεοῦ. Das Weſen Gottes
Geiſt zu ſein. Aber die Identität des Weſens und des Ge-
ſtandes, deſſen Weſen es ſei, die iſt noch nicht anerkannt, und
kann auch nicht eher anerkannt werden, bis das Weſen als
ffenes jenes Element, das Vorſtellen, verlaſſen hat. Im A.
wird oft und nachdrücklich vom Geiſte Gottes geſprochen, den
ſt hat Elohim, ihn theilt er den Propheten mit, er iſt ſein
ſen; aber nirgends wohl iſt im A. T. die Rede davon, daß
tt der Geiſt ſei, ſo daß Gott und Geiſt eins und daſſelbe
ren. Allerdings iſt anzuerkennen, daß die jüdiſche Religion
ſt ohne das Bewußtſein vom Geiſte Gottes ſei, das iſt wahr;
r daß ſie Gott den Geiſt erkenne, iſt ſo lange nicht wahr, bis
r Stellen dafür anführt. יְהוָה רוּחַ ſteht nirgends, wohl
יְהוָה רוּחַ. Dagegen (anticipando) im N. T. geradezu gelehrt
d anerkannt iſt nicht etwa, daß das Weſen Gottes Geiſt ſei,

ſondern vielmehr daß Gott in ſeinem Weſen der Geiſt ſei. Hier alſo, wie dort, wo das Weſen das gedachte war, iſt Gottes Weſen und Gott eins und daſſelbe. Joh. 4, V. 23 ꝛc. πνεῦμα ὁ θεὸς — πνεῦμα iſt offenbar Prädikat: Er, wenn er nicht der Geiſt wäre, möchte allgegenwärtig ꝛc. ſein, Gott wäre er nicht. Hier kommt auf θεὸς, das Subject, nur des Prädicates wegen etwas an. Im Prädicat liegt die ganze Bedeutung des Subjectes, in's Prädicat iſt das Subject eingegangen. Die Anbetung ſoll auch nicht im Raume und in der Zeit ſein, ſondern im Geiſt und in der Wahrheit. — 2 Cor. 3, 17: ὁ κύριός ἐστι τὸ πνεῦμα, der Herr ſelbſt iſt der Geiſt, nicht „der Geiſt iſt das Weſen des Herrn." Da betrachtetermaßen das Vorſtellen ein Element des Gegenſtandes, deſſen Weſen das vorgeſtellte, gedachte und endlich begriffene iſt, — eben dieſem Weſen an ſich nicht gemäß iſt, ſo wird der Menſch oder die Menſchheit durch das Weſen ſelbſt bewogen, jenes Element zu verlaſſen, das Vorſtellen als Element zu abdiciren. Aber ohne Element iſt der Gegenſtand des Weſens und das Weſen ſelbſt nicht erkennbar — bei der menſchlichen Erkenntniß ſind wir hier noch. Alſo wird jenes Element verlaſſen und das nächſte, in das das Weſen und ſein Gegenſtand aus jenem Element über- und eingeht, iſt, indem jenes das Vorſtellen war, das vorſtellende Bewußtſein.

B. Das Weſen Gottes im vorſtellenden Bewußtſein.

§. 128 — §. 130.

Dieſe Betrachtung leitet ſich ſo ein, im Zuſammenhang mit der geendigten:

Die Vorſtellung, in der als in ſeinem Elemente der Gegenſtand iſt, deſſen Weſen 1) das vorgeſtellte, 2) das gedachte, 3) das begriffene iſt (nach A), — dieſe Vorſtellung hat, ſo umfaſſend, allgemein ſie ſei, doch kein Beſtehen in ſich und für ſich ſelbſt, gleich der Atmoſphäre, worin die Pflanze grünt und blüht, das

Thier lebt und der Mensch sein Leben fristet: sie, die Luft, hat kein Bestehen in ihr und für sich selbst, sondern an und in der Erde, die sie umgiebt (quam complectitur); die Erde ist der Kern für die Atmosphäre, worin Alles lebt. Wo dies Element, die Luft, der Dunst ein Bestehen zu haben scheint für sich, da fehlt der Kern, aber da ist auch das scheinbar für und in sich Bestehende kein Element. So bei den Cometen im Unterschied von den Planeten: jene sind reine Dunstgestalten, und so groß die Vermuthung war, jeder habe einen Kern, so ist dies doch noch nicht bestätigt; sie sind kernlose Atmosphären, dagegen der Mond ein Kern ohne Atmosphäre. Die Vorstellung nun hat wie die Atmosphäre als Element des Lebens kein Bestehen in sich und für sich. Worin denn? In dem Subjecte und zwar nicht als pflanzlichem, sondern wenigstens als animalisch lebendem. Das Thier ist so zu sagen der Kern der Atmosphäre, welche das Vorstellen ist als solches. Aber das Vorstellen im Thiere und mittelst seiner des sinnigen, des empfindenden, fühlenden ist kein Element, worin der Gegenstand, der etwa „Gott" genannt wird, sei und dessen Wesen das oben betrachtete war. Das thierische Vorstellen ist überhaupt kein Element, sondern eine Bestimmtheit, Determination des thierischen Lebens selbst: das thierische ist ein vorstellendes Leben, in welchem Triebe, Instincte bis zum Kunsttriebe hin sich regen und entwickeln, mittelst deren dies vorstellende Leben sich erhält, indem diese Triebe befriedigt werden. Auch aus dem Grunde heißt es, „das Thier vermag die Religion nicht," so innig es fühle, so klar es vorstelle; es fehlt ihm am Element derselben, und wäre dies Element vorerst auch nur das Vorstellen. Vielmehr indem das Subject das seiner sich bewußte wird und ist, also nicht das Thier, sondern das Ich, welches das seiner sich bewußte ist, vielmehr wird dann erst das Vorstellen, worin jener Gegenstand ist, dessen Wesen wir unter A. betrachtet haben. Die Vorstellung selbst oder das Vorstellen hat in dem seiner sich bewußten Subject das Bestehen, wie die Atmosphäre in der Erde.

Das Thier iſt und muß ſein das blos bewußtlos vorſtellende; das Bewußtſein iſt bedingt durch die Reflexion des Lebenden in ſich ſelbſt, ſo daß mittelſt ihrer das Subject ſich ſelbſt zu denken, zu begreifen vermag; das Thier kömmt nicht über das ſich fühlen, über ſeine Empfindungen hinaus. Somit hebt ſich die Betrachtung hier aus dem Elemente, das das bloße Vorſtellen war, in das Element des vorſtellenden Bewußtſeins. Das Bewußtſein als vorſtellendes iſt jenem Elemente, das das bloße Vorſtellen war, ganz nahe — ohne Sprung. In der Erfahrung kömmt das vor bei der Aeußerung der Menſchen, daß ſie ein Bewußtſein Gottes, Bewußtſein von Gott haben: damit ſagen ſie, daß es ihn angehend nicht bei dem Gefühl bleibe (was unmittelbar auf das Vorſtellen geht). Hat doch einer unſerer Theologen — ein tüchtiger Mann — Baumgarten-Cruſius eine Inauguraldiſſertation „de homine Dei sibi conscio“ geſchrieben. Das Vorſtellen iſt ein Prädicat des Bewußtſeins, iſt vorſtellendes — was darauf hindeutet, daß es im Subjecte als einem Begriffe enthalten iſt, daß es kein Beſtehen in und für ſich, wie das Vorſtellen; aber „Löwe“, und in dieſem beſteht „Thier.“

Somit hebt die Betrachtung an als die Reflexion auf Gott im Bewußtſein des Menſchen und zwar in ihm blos hier vorerſt als vorſtellendem Bewußtſein. Weiter hinauf will das denkende, begreifende Bewußtſein mehr ſagen. Die dreifache Beſtimmtheit, die das Weſen des Gegenſtandes im bloßen Vorſtellen unter A. hatte, iſt auch hier, wo er, der Gegenſtand, im vorſtellenden Bewußtſein iſt, wieder da. Allein dort war dieſe dreifache Beſtimmtheit ſo zu ſagen nur die an der Oberfläche des Weſens, hier ſenkt ſich hingegen jede jener drei Beſtimmungen in die Tiefe ſeines Weſens bis zum tiefſten hinab, und ſo wird hier, wo der Betrachtende die Oberfläche verläßt und wo es in den Kern geht, die Betrachtung ſelbſt ſchwieriger, was ſie dort noch kaum war.

Element nämlich iſt hier das vorſtellende Bewußtſein in ſeinem Unterſchiede

1) von dem Weſen Gottes;

2) von dem Daſein als ſolchem und als dem Daſein der atur oder der Welt, und

3) in dem Unterſchiede des Daſeins als ſolchen von dem ewußtſein.

Die anzuſtellende Betrachtung bewegt ſich in dieſen drei Mo-nten, mit Hülfe der drei nächſten §§. 128, 129, 130.

Mit einem Rückblick auf das Vorige und Hinblick auf das mmende noch dies:

Bei dem Weſen

1) als dem blos vorgeſtellten im Elemente des Vorſtellens ibt die Möglichkeit, daß das Weſen erkannt werde, die Erkenn-rkeit des göttlichen Weſens noch ganz dahin geſtellt, und nur in dieſem Elemente es zur Reflexion des Menſchen auf ſeine ötter und auf das vorgeſtellte Weſen derſelben kömmt, hebt ſich e Gleichgültigkeit gegen die Möglichkeit der Erkenntniß des We-s der Götter oder Gottes auf; dann aber auch iſt die Religion, der das Weſen das vorgeſtellte iſt, bereits ihrem Untergang he. So bei den Griechen: wenn Plato, Socrates, Ariſtoteles terſuchungen anſtellen περὶ τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας, ſo bleibt Erkennbarkeit des Weſens nicht mehr dahingeſtellt; daher das olk gegen ſie iſt, als ahne es den Sturz ſeiner Götter. So ch bei den Römern zu Cicero's Zeit, wo der alte römiſche Göt-rdienſt ſchwankte („zwei Augurn müßten lachen einander gegen-ber"); und ſo iſt auch in Cicero's de natura Deorum die Er-nnbarkeit ſupponirt. So lange die griechiſche Religion florirte, agte Niemand, ob das Weſen Gottes erkennbar ſei oder nicht.

Wo, wie oben

2) das Weſen des Gegenſtandes in der Vorſtellung das ge-dachte iſt, bleibt es nicht mehr dahin geſtellt, ob es erkennbar ſei oder nicht; da neigt ſich vielmehr bereits das reflectirende Denken zum Negiren der Erkennbarkeit hin. Da ſteht das Urtheil nahe, „das Weſen Gottes iſt unerforſchlich." Und indem, wie oben ge-

zeigt wurde, das gedachte Wesen mit dem Gegenstande, dessen Wesen es ist, endlich sogar für identisch genommen wird — der Gegenstand selbst das Wesen aller Wesen —, da kömmt die Reflexion dem Urtheil nahe „Gott selbst ist unerforschlich.“ Endlich wo das Wesen des Gegenstandes in der Vorstellung

3) das begriffene ist, bleibt gleicherweise die Erkennbarkeit desselben und seines Gegenstandes nicht dahin gestellt, sondern neigt sich das reflectirende Denken der Erkennbarkeit des Wesens zu, und das Urtheil ist nahe „das Wesen Gottes kann vom Menschen erkannt werden und Gott selbst, dessen Wesen es ist.“ So im A. T., wo die Propheten der Erkenntniß seiner theilhaftig sind, er sich ihnen offenbart hat. Aber nun, wo die Betrachtung des Wesens das des Gegenstandes ist, der das vorstellende Bewußtsein zu seinem Elemente habe, hebt sich nicht blos jene Gleichgültigkeit gegen die Erkennbarkeit des Wesens auf, neigt sich nicht blos entweder auf die negative oder positive Seite, sondern kömmt es zur Negation der Erkennbarkeit. In dieser Betrachtung treffen wir also auf das Verneinen der Möglichkeit, daß das Wesen Gottes erkannt werde, und auf Gründe, Beweise dafür. Also unter B. in den drei §§. ist das Wesen, das unter A. in einer gleichförmigen ruhigen Bewegung war, in eine entgegengesetzte gekommen, in eine dialectische, was sie schwierig macht. Die erste war contemplativ.

§. 128.

1) Das Wesen als vorgestelltes, gedachtes und begriffenes in dem von ihm sich unterscheidenden, aber blos vorstellenden Bewußtsein.

Das intelligente Subject unterscheidet sich selbst von Gott, wenn gesagt wird „Ich bin nicht Gott, und Er ist nicht Ich.“ Die beiden Seiten dieses Unterschiedes nun

1) sind — die eine — das Selbstbewußtsein oder der Gedanke des Subjects, dessen Gegenstand es selbst ist, cogitatio sui,

ch; die andere die Vorſtellung wenigſtens, imaginatio von Gott. Das Subject iſt das ſeiner ſich bewußte = Ich, Gott der von ihm vorgeſtellte. Es ſelbſt aber, indem das Weſen Gottes vorerſt das nur vorgeſtellte iſt, iſt nicht das Ich als ſolches oder ganz abſtract; ſondern daſſelbe als dieſes und jenes, mithin das ſeiner in ſeiner Individualität und Lebendigkeit ſich bewußte Subject, das concrete Ich, nicht das abſtracte, es vielmehr in den mannichfaltigen Beſtimmungen der Individualität und in den Beſchaffenheiten, die das ſeiner ſich bewußte Individuum ſich gegeben hat, alſo als in ſeiner Männlichkeit oder Weiblichkeit, in dieſer oder jener Nationalität (Aegypter, Grieche); in dieſer, jener Beſonderheit mittelſt der Nationalität (das prieſterliche, pfäffiſche, volksthümliche Ich durch alle Stände hindurch). So auf der einen Seite, indem das Weſen Gottes das nur vorgeſtellte. Alſo der Gedanke des Subjects von ihm ſelbſt, iſt von der Vorſtellung deſſelben in ſeiner Individualität und deren Beſtimmungen, die cogitatio von der imaginatio sui hier noch unzertrennlich.

Auf der andern Seite jenes Unterſchiedes zwiſchen mir und Gott iſt die Vorſtellung, welche den Gegenſtand, der etwa „Gott" genannt wird, hat, eine gleichfalls mehr oder weniger individuell, nationell beſtimmte und ſomit verſchiedene. Eine andere Vorſtellung z. B. iſt die des Griechen vom Ζεύς dem ὑψιβρεμέτης, und die des Römers von Jupiter dem feretrius.

Der Unterſcheidungsact nun, actus quo Deus ab homine per hominem distinguitur, iſt, indem die beiden Seiten des Unterſchiedes, der mittelſt ſeiner entſteht, die vorhin genannten ſind, ſelbſt ein Vorſtellungs-Act, und zwar in der Naturreligion vom Fetiſchdienſt an bis zum Thierdienſt ein noch unbeholfener und mehr oder weniger roher Act, rudis distinctio. Sehr roh dort, wo das individuelle Ich die Vorſtellung von ſeinem Gott an einem Steine ꝛc., an einer unorganiſchen Maſſe hat, — in dieſer Maſſe, in dem Klotze, wie es vorgeſtellt wird, ſich von dem, was darin vorgeſtellt wird, unterſcheidend, vor dem Fetiſch eine Art erſchrecken-

der Ehrfurcht hat. So bis hinauf zum Thier. Wie mag dem Aegypter zu Muthe geweſen ſein, wenn der Prieſter den Stier vorführte und dieſer brüllte, als brüllte der Gott? Das würde das allererſte ſein, wenn die Unterſcheidung beim Fetiſchdienſt und Fetiſchdiener die wäre „Ich bin nicht der Stein, und der Stein iſt nicht Ich.“ Das wäre nicht blos roh, ſondern halb verrückt. Der Unterſcheidungsact als bloßer Vorſtellungsact geht hier von der einen Seite, dem Ich, auf die andere durch die Vorſtellung von dem, was und worin das Göttliche vorgeſtellt wird, als ſprächte das Weſen „Ich bin der im Steine ꝛc. Mächtige, Wirkſame.“

Das vorſtellende Bewußtſein nun, als das von dem vorgeſtellten Weſen Gottes ſich unterſcheidende, iſt, indem betrachteter Maaßen hier der Unterſcheidungsact vorerſt ſelbſt noch ein Vorſtellungs-, nicht Denkact iſt, — das vorſtellende Bewußtſein alſo iſt hier ein noch keineswegs unbeſtimmt, unbegrenzt räumliches und zeitliches; ſondern als das Element des Gegenſtandes, deſſen Weſen das vorgeſtellte wäre, iſt dies vorſtellende Bewußtſein das räumlich und ſelbſt zeitlich beſchränkte, das bornirte: ſo ſchon in der Naturreligion bis zu den Geſtirnen im Himmelsraume hin; es iſt die beſchränkte Räumlichkeit — in der die Geſtirne ſich halten und deren das Ich ſich bewußt iſt —, worin der Gegenſtand hier vorgeſtellt wird, deſſen Weſen ſelbſt das vorgeſtellte ſei. So alſo ſchon in der Natur-, noch mehr in der Kunſtreligion, wo der Unterſcheidungsact, indem die beiden Seiten des Unterſchiedes noch an ſich die nämlichen ſind wie in der Naturreligion, der Unterſcheidungsact ein ſehr gebildeter, nicht roher, und das Unterſcheiden ſelbſt ein ſehr gewandtes, mannichfaltiges, nicht unbeholfenes iſt. In der Naturreligion iſt es die Phantaſie als ſolche (φαίνεσθαι), welche unterſcheidet: der Unterſcheidungsact iſt ein Act der Phantaſie. — In der Kunſtreligion iſt es die Einbildungskraft, die die beiden Seiten unterſcheidet: in ihr iſt daher das vorſtellende Bewußtſein als jenes Element ein beſtimmtes: die Räumlichkeit dort iſt hier Oertlichkeit, der Gott

ist nicht blos anderswo auf Erden, da, dort, — der Stern hier, dann dort und irgendwo, sondern er ist auch an irgend einem Orte auf die bestimmteste Weise, so daß dieser Ort gleichsam sein constanter Aufenthalt ist. Das will der Ausdruck „Oertlichkeit" sagen. So ist der Ort für alle griechische Götter der Olymp, ewig heiter, schneefest, unbesiegbar, der Götter Wohnung. Aber der Gott ist noch nicht an seinen Ort gebannt, in ihn fixirt, sondern ihm steht von Orte aus der Raum unendlich offen, und er kann in jeden andern Ort des Raumes sich begeben, geht aber zuletzt stets in seinen Olymp wieder zurück; und so erscheint, wann und so oft er will, jeder Gott, wie ihn die Kunstreligion hat, vom Olymp herab den Menschen auf Erden. Diese Erscheinung hat die Naturreligion noch nicht; ihr Element, das vorstellende Bewußtsein, bildet das noch nicht, sie hat noch keine Theophanieen in ihrer Unbestimmtheit. Der Gott hat wie im Olymp seine Wohnung, so unter den Menschen sein Bild; und zeigt er sich vom Olymp selbst herab den ihrer sich bewußten Subjecten, erscheint er den Menschen, so geschieht es der Regel nach in der Gestalt, die sein Bild hat im Tempel, in einer Gestalt, die Gott an- und ablegt, die ihm an sich nicht wesentlich ist.

Bisher das vorstellende Bewußtsein von Seiten der Räumlichkeit.

Das vorstellende Bewußtsein in Ansehung der Zeitlichkeit ist eben auch ein verschieden bestimmtes, je nach dem Unterschiede in der Vorstellung des Gottes und in ihrem Verhältniß zu dem seiner sich bewußten und vorstellenden Subjecte. Der vorgestellte Gott nämlich ist nicht Einer, wie keine Vorstellung eine einzige ist, sondern es sind viele vorgestellte Götter; und in diesem Puncte ist die Naturreligion eine eben so polytheistische wie die Kunstreligion. Jeder dieser vielen Götter bleibt dem vorstellenden Subjecte in der Naturreligion der nämliche und als von jedem andern verschieden, wann und so oft auch der Gegenstand wechsle, in dem er als der nämliche vorgestellt wird. Der Neger wirft

wohl den einen Stein, Pfeil ꝛc. weg, und nimmt einen andern, aber in dieſem andern hat er wieder denſelben Gegenſtand für ſeine Vorſtellung, den er in dem einen hat, und der dann ein verſchiedener Gegenſtand ſein kann; alſo in der Naturreligion zeigt ſich das vorſtellende Bewußtſein als Element, was die Götter betrifft, ein beharrendes zu ſein, ſtetiges, allzeitiges, ſo ſehr die Objecte wechſeln mögen, worin ſie in ihrer Beharrlichkeit vorgeſtellt werden. — In der Kunſtreligion beſtimmt ſich das vorſtellende Bewußtſein in der Zeitlichkeit noch näher und präciſer ſo: in ihr behält der Gott die Geſtalt, die er einmal hat, und in der er als in einem Bilde einmal vorgeſtellt war, — Zeus dieſelbe Phyſiognomie, dieſelben Attribute fort und fort. Hier alſo mögen die Bilder mit den Tempeln zerſtört werden, verſchwinden, ſie mögen die Erſcheinungen der Götter aufhören — die Götter in ihrem Olymp ſind die unſterblichen und in derſelben Geſtalt wie ſie urſprünglich in der Vorſtellung ſich gaben. In dieſem Elemente nun, dem räumlich, dann örtlich beſtimmten und dem zeitlich vorſtellenden Bewußtſein iſt das Weſen Gottes das vorgeſtellte, und die Frage „wie iſt daſſelbe in jenem Bewußtſein das vorgeſtellte Weſen?“ wie? — ſo daß es auf der tiefſten Stufe der Religion, im Fetiſchdienſt noch ganz charakterlos iſt, weiterhin aus der Charakterloſigkeit mehr und mehr herausgeht — im Thierdienſt der Apis: dieſer hat durch die Art oder species eine ſehr beſtimmte Form, und das ſpecifiſchbeſtimmte iſt in der Religion das Charakteriſtiſche. In der Kunſtreligion hat das vorgeſtellte Weſen einen beſtimmten Charakter ſchon durch den Unterſchied der männlichen und weiblichen Götter, noch mehr in dem individuellen Unterſchied jedes Gottes von jedem, des Zeus von Hermes, der ihm dient als Bote, Juno im Unterſchied von der Iris, die eine Göttin iſt wie ſie, trotz dem, daß ſie ihr dient. Alſo das im vorſtellenden Bewußtſein vorgeſtellte Weſen Gottes iſt ein ſehr verſchiedenes, essentia Dei quam maxime varia, ſo viel Götter, ſo viel Weſenheiten derſelben; wie — unter gebildeten Men-

ſchen, ſo viel Individuen, ſo viel Charaktere: jeder hat ſeinen Charakter. Wo ſie alle gleich ſind, geht es in das Charakterloſe (wie Schlegel einmal verſicherte, wer Einen Franzoſen geſehen, habe ſie alle geſehen). — Die Religion des Dalailama ſcheint hier einen Unterſchied zu machen, ſo wie ſie auch den Schein hat, eine monotheiſtiſche zu ſein: in ihr nämlich iſt Gott und das Weſen Gottes vorgeſtellt mittelſt der Vorſtellung eines menſchlichen Individuums; in dem Individuum erſcheint nicht nur der Gott, wie wenn hier eine Theophanie ſtatt fände gleich der in der Kunſtreligion, ſondern als Individuum iſt er auch gegenwärtig, iſt da, erſcheint nicht blos. Das Bewußtſein als Element, worin er vorgeſtellt wird und von dem er, indem es Selbſtbewußtſein iſt — das Bewußtſein des Prieſters ꝛc. unterſchieden wird, iſt freilich, wie dort, die Oertlichkeit, Zeitlichkeit: hier iſt er in dem Pallaſte, nicht im Olymp, immer der Eine, aber (dies iſt der Unterſchied gegen jenen Schein) nicht das eine und ſelbe Individuum; dies iſt ein menſchliches Kind und dann ein Mann, immer aber ein Mann, lebt und verlebt ſich, ſtirbt, der Gott kommt in einem andern Individuum zur Gegenwart. Hier iſt alſo das Viele, das Polytheiſtiſche in die Succeſſion der Individuen geſtellt. Das Weſen des Gottes im Lamaismus iſt daher, bei allem Schein des Gegentheils, doch auch, wie das Weſen der griechiſchen Götter, nicht ein und daſſelbe, ſondern ein charakteriſtiſch-verſchiedenes nach dem Unterſchied der Individuen.

Nun die Frage „wie verhält ſich die Weſenheit zur Erkennbarkeit?“

So lebhaft und ſo beſtimmt die Vorſtellung von dem Gott ſei, iſt ſie doch nur die von dem ihm eigenthümlichen Charakter in dem Unterſchiede des einen Gottes von dem andern. Zur Vorſtellung des Weſens (und nicht eines Charakters) kann ſie nicht werden, ohne daß der Charakter eines jeden Gottes verſchwinde. Denn das Weſen als ſolches hat an ihm ſelbſt gar keinen, geſchweige einen charakteriſtiſchen Unterſchied; es iſt vielmehr, indem

das Denken als das Sein, ſchlechthin mit ſich identiſches Weſen. Daher muß, ſo lange der Gott nur ein vorgeſtellter iſt, das Weſen deſſelben nicht als Weſen, ſondern blos als Charakter, den er habe, vorgeſtellt werden. Dies nicht als Weſen vorgeſtellt werden können iſt zunächſt die Ignoration und weiter die Negation deſſen, daß das Weſen Gottes erkannt werden könne. Im vorſtellenden Bewußtſein alſo, dem Elemente, worin das Weſen, deſſen Gegenſtand von ihm ſelbſt — dem Bewußtſein — unterſchieden wird, iſt die Gleichgültigkeit gegen das Erkennbar- oder Nichterkennbarſein des Weſens, die oben im Elemente des Vorſtellens ſtatt fand, aufgehoben und iſt an ihre Stelle die Verneinung der Erkennbarkeit gekommen. Beſtimmt ſo: aus Liebe zu ſeinen Göttern läugnet und muß der Heide läugnen, daß das Weſen Gottes erkennbar ſei; würde er nämlich die Erkennbarkeit deſſelben anerkennen, ſo müßte er ſeinen Göttern entſagen, ſo müßte er ſie und ihr Daſein negiren, der Olymp ſtürzte zuſammen. Bleibt er bei ihnen, affirmirt er ſie nnd ihre Exiſtenz, ſo negirt er nothwendig die Erkennbarkeit des Weſens als ſolchen, das das Weſen Gottes ſei: er iſt zwar aus der Vorſtellung von Göttern heraus und dem Gedanken des einzigen Gottes nahe, ſchwebend zwiſchen Polytheismus und Monotheismus. Die Theologen daher, die als Myſtiker läugnen, daß das Weſen Gottes von den Menſchen begriffen und gewußt, alſo erkannt werden könne, und die ſich in der Anerkenntniß des göttlichen Weſens nur auf's Gefühl berufen, — ſind dem Heidenthum näher als ſie meinen, nur daß im Heidenthum die Vorſtellung anſchaulich (charakteriſtiſch) war, und in dieſem myſtiſchen Chriſtenthum an die Stelle der klaren, heiteren Vorſtellung das dunkle, unbeſtimmte Gefühl getreten iſt. Lieber ein Grieche ſein mit dem Götterhimmel, als ſolch ein Chriſt mit den trüben Gefühlen!

2) In eben jenem Elemente iſt das Weſen Gottes als das gedachte durch das Element ſelbſt als das vorſtellende Bewußtſein von ihm unterſchieden; es iſt dies Element, welches ſich von dem Weſen, deſſen Gegenſtand (nomin.) es (accus.) zum Ele-

mente hat, unterscheidet. Hier aber hat der Unterschied folgende zwei Seiten:

Die eine ist das Selbstbewußtsein und zwar nicht bestimmt als individuelles (wie unter 1,), als einzelnes Ich, auch nicht als nationales, als besonderes Ich eines Volkes, — sondern als abstract allgemeines, das Selbstbewußtsein als solches, und hier heißt es: „Ich als jeder, der da war, ist und sein wird": oder indem das Selbstbewußtsein auf dieser einen Seite sich in das Vorstellen hereinsetzt und so vorstellendes Bewußtsein wird, heißt es: „wir Menschen;" nicht „wir Römer," sondern „wir Menschen allzumal und immerdar." Auf dieser Seite jenes Unterschiedes ist also abstrahirt von allen Beschränkungen und Bestimmungen, die das Selbstbewußtsein räumlich, zeitlich, natürlicher Weise hat. Aber das Abstrahiren ist ein Denken, kein Vorstellen; und eben auf dieser Seite ist er der Reflectirende auf das, was in der Abstraction von allen jenen Bestimmungen und Beschränkungen das eine und selbe ist und bleibt. Aber dies Reflectiren ist ebenso kein Vorstellen, sondern ein Denken. Die eine Seite des Unterschiedes ist also das Selbstbewußtsein rein und allein im Gedanken von ihm — „wir Menschen, unsere Vernunft, die allgemeine Menschenvernunft."

Die andere Seite jenes Unterschiedes ist der Gedanke, dessen Gegenstand und der nebst ihm etwa Gott genannt werde. Die Reflexion auf dieser andern Seite wird angeregt etwa durch die Frage: „wie kommt die Vernunft oder das Selbstbewußtsein als solches oder die Ichheit, die abstracte Menschheit zum Gedanken Gottes?" Das Denken zur Beantwortung dieser Frage ist ein Reflectiren der Vernunft oder Ichheit auf sie selbst. Die Gegenstände, deren sich das seiner sich bewußte Subject bewußt wird, die Objecte sind in ihrer Verschiedenheit von einander und Vielheit jedes ein endliches, beschränktes, und die Endlichkeit an jedem ist das an ihm Negative. Es ist die Vernunft selbst, welche von diesen Endlichkeiten der wahrnehmbaren, anschaulichen, vorstellbaren

und erkennbaren Gegenſtände abſtrahirt, d. i. welche jene Endlichkeiten als eben ſo viele Negationen negirt und ſo den Gedanken aus ſich ſelbſt kraft ihrer Reflexion und Abſtraction erzeugt, deſſen Gegenſtand der unendliche ſei. Jede jener Negationen an den Gegenſtänden der Wahrnehmung und Erſcheinung iſt eine Unvollkommenheit, das Negative überhaupt: es iſt alſo, indem von dieſen Negationen abſtrahirt wird, von allem Unvollkommenen abſtrahirt, und ſo jener Gedanke der des abſolut vollkommenen Gegenſtandes, und er — der Gedanke — in dem oder für und in dem alle Unvollkommenheiten negirt ſind wie in ſeinem Gegenſtande, iſt der gleich vollkommene Gedanke des gleich vollkommenen Gegenſtandes, notio perfectissima entis perfectissimi.

Alſo auf der einen Seite jenes Unterſchiedes iſt die Ichheit oder die ſubjective Intelligenz, die ſubjective Vernunft als ſolche; auf der andern Seite der vollkommene Gedanke und deſſen Gegenſtand, die Gottheit: auf der einen — näher — das ſich denkende Selbſt, Subject, — auf der andern die von ihm gedachte Gottheit. Und ſo wird in dieſem Unterſchiede wohl geſagt „Ich bin nicht Gott," wie oben auch „er iſt nicht Ich," aber hier hat die Rede folgenden Sinn, den ſie früher noch nicht hatte: „die Ichheit oder die Vernunft iſt zwar das den Gedanken der Gottheit producirende Princip, ich als ſolcher bin zwar der Urheber des vollkommenen Gedankens, aber die Ichheit iſt nicht das Princip der Gottheit, die Vernunft nicht die Schöpferin der Gottheit, ſondern nur des Gedankens derſelben."

Auf dieſer andern Seite alſo jenes Unterſchiedes iſt ſelbſt wieder ein Unterſchied, der ſich da aufthut, nämlich zwiſchen dem Weſen der Gottheit und zwiſchen ihr ſelbſt, deſſen Weſen es iſt; wie zwiſchen dem Gedanken der Vernunft von der Gottheit und zwiſchen der Gottheit ſelbſt. Aber bei jenem Unterſchiede zwiſchen der Weſenheit Gottes und ihm ſelbſt, deſſen Weſenheit ſie ſei, bleibt es nicht in dieſer Denk-, Abſtractions- und Reflexionsweiſe, ſondern (cfr. oben) es wird, da das Weſen der Gottheit im

uterſchiede von ihr ſelbſt ſich zu ihr — in dem poſitiven Gedan- n von ihr — negativ verhalten würde, und alſo, wenn der Un- rſchied zwiſchen Gott und ſeinem Weſen fixirt bliebe, im vollkom- enen Gedanken ein Unvollkommenes ſein würde, — es wird dieſer nterſchied negirt, den die Vernunft abſtract denkend und reflecti- nd zwiſchen dem Weſen Gottes und Gott macht, es iſt kein Un- ſchied: wie ſie ihn macht, hebt ſie ihn auf, um den unendlichen edanken ſelbſt rein zu erhalten. Alſo die Weſenheit der Gottheit d die Gottheit ſind eins und daſſelbe: Gott iſt das Weſen der eſen, das unendlich vollkommene Weſen, — und ſeine Weſen- it, essentia Dei, iſt von ihm ſelbſt ganz und gar nicht verſchie- n. Alſo das gedachte Weſen als das Weſen der Gottheit iſt e gedachte Gottheit ſelbſt.

Der Unterſcheidungsact nun, mittelſt deſſen es zu dem nterſchiede kommt zwiſchen der ſich ſelbſt oder ihrer ſelbſt gewiſſen nd wirklichen Vernunft oder Ichheit einerſeits und zwiſchen der edachten Gottheit andererſeits, iſt hier der Denkact, kein Vorſtel- ungsact: es verhält ſich das vorſtellende Selbſtbewußtſein in dem nterſcheiden ſeiner ſelbſt von dem gedachten Weſen Gottes oder elmehr dann von der gedachten Gottheit — als denkendes: und ch iſt hier das Element, in dem die gedachte Gottheit genom- en wird von der wirklichen Ichheit, eben das Bewußtſein als orſtellendes, obwohl der Unterſcheidungsact Denkact iſt. Daß as Element vorſtellendes Bewußtſein auch hier ſei, igt ſich ſo:

Der Gedanke Gottes — notio Dei — den die ihrer ge- iſſe Vernunft oder Ichheit hat, iſt Gedanke in ihr, wie Gedanke urch ſie, er alſo innerlich; der Gegenſtand aber ihres vollkom- enen Gedankens iſt Gegenſtand außer ihr, er iſt nicht Gegenſtand urch ſie, — er alſo, oder wenn man etwa will, das Weſen des Gegenſtandes als außer der Ichheit iſt ihr ſchlechthin unerreichbar, is zum Gegenſtand kann ſie nicht kommen. Jenes Innerlichſein t eine Beſtimmung der Zeit, die hat die Innerlichkeit an ſich,

ſomit eine Beſtimmung der Ichheit als vorſtellenden Bewußtſeins. Wo es an die Zeit geht, kommt das Vorſtellen. Jenes Aeußerlichſein iſt eine Beſtimmung des Raumes. Die Vernunft, die Ichheit abſtrahirt nur von der Zeit, behält aber das Innerliche derſelben bei, und abſtrahirt nur vom Raum, behält aber das Aeußerliche — der Gegenſtand iſt außen. Dies extra et intra iſt ein Beweis für die Vorſtellung des Weſens. Wenn die Aeußerlichkeit die nähere Beziehung erhält auf die Welt, und die Innerlichkeit die nähere Beziehung auf die Seele, ſo kann das Geſetz ſo ausgeſprochen werden: der Gedanke Gottes entſteht in der Seele oder im Gemüthe und iſt in ihr oder in ihm, er iſt ein innerer, notio Dei interna; der Gegenſtand aber dieſes Gedankens iſt außer der Seele und außer der Welt, ens extramundanum.

Wie verhält ſich aber hier das Weſen zur Erkennbarkeit?

Die Erkennbarkeit des Weſens als des gedachten muß negirt werden, wenn und ſo lange ſein Gegenſtand, deſſen Weſen es iſt, zu ſeinem Elemente das vorſtellende Bewußtſein hat und behält. Denn es wird ja, wie ſich gezeigt hat,

α. der Unterſchied des Weſens von dem Gegenſtande, deſſen Weſen es ſei, ſelbſt negirt: der Unterſcheidungsact verhält ſich hier als negativer Denkact; Gott hat nicht das Weſen, ſondern er iſt das Weſen ſelbſt. Es kann mithin nach dem Weſen Gottes gar nicht gefragt werden, und ſo weiſet die Unmöglichkeit dieſer Frage ſchon auf die Unmöglichkeit der Erkennbarkeit ſeines Weſens hin: das Weſen Gottes kann nicht erkannt werden, denn er hat kein Weſen, er iſt das Weſen. In der Theologie alſo, die das Weſen und den Gegenſtand deſſelben als eines und deſſelben und beides als das nur gedachte hat, kann man vom Weſen Gottes nicht ſprechen. Dies haben die Theologumena wohl fühlen müſſen, da ihr erſtes Capitel iſt de natura (essentia) Dei: dies der Gegenſatz gegen den abſtracten Rationalismus. Sodann

β. der Gegenſtand des Gedankens, etwa mit dem Namen „Gott, Gottheit" bezeichnet, wird vorgeſtellt als außerhalb des ſich

ßt denkenden und des vorſtellenden und erkennenden Subjectes
er des Ich; und nur der Gedanke, den daſſelbe von dieſem Ge-
nſtande außerhalb habe, iſt gedacht oder auch blos vorgeſtellt
s innerhalb ſeiner. So iſt das Bewußtſein (nach dem Obigen),
elches das Element iſt des gedachten Gegenſtandes, der mit ſeinem
eſen identiſch ſei, durch jenes Außerhalb und Innerhalb noch das
rſtellende Bewußtſein, und es kraft des Denkactes, das ſich von jenem
genſtande, der außerhalb ſeiner und außerhalb aller Erfahrung und
kenntniß ſei, Unterſcheiden. Hiermit iſt dann zugleich, indem nur
: Innerlichkeit der Zeit und die Aeußerlichkeit des Raumes fixirt
rd, von Zeit und Raum ſelbſt abſtrahirt: eben damit aber auch
gleich iſt negirt das, daß Gott, der das unendliche Weſen ſelbſt
, erſcheine und ſich in irgend einer Erſcheinung in der Natur
s ſolcher, in der Geſchichte, oder in irgend einer von ihm beliebi-
n Geſtalt den Menſchen kund werde oder ihnen ſich offenbare.
urz hiermit iſt alle und jede Theophanie, die das Heidenthum
nd auch das Judenthum noch hatte, negirt. Durch eine Offen-
rung Gottes an die Menſchen in irgend einem Factum oder in
gend einem Naturereigniß werden und können die Menſchen nicht
r Erkenntniß Gottes gelangen. So iſt er ihnen ſchlechthin uner-
nnbar; denn mit allen dieſen Erſcheinungen, factiſchen Offenba-
ngen iſt es nichts. Dies ſind nur Einbildungen. Die Nega-
on folglich der Erkennbarkeit des göttlichen Weſens iſt die Nega-
on der Erkenntniß Gottes ſelbſt. Seiner wird der Menſch kraft
r ihm immanenten Vernunft wohl bewußt; aber dies Bewußt-
in iſt für den Menſchen auch die Grenze der Anerkenntniß: ihn,
ſſen er ſich bewußt wird, ja aus der Nothwendigkeit ſeiner Ver-
unft bewußt werden muß, kann er nicht wiſſen, nicht erkennen.
nd ſo iſt es denn

γ. die Reflexion des Menſchen auf ſeine Vernunft als der Macht, kraft deren er den Gedanken des höchſten Weſens oder der Gottheit in ſich ſelbſt hervorbringe oder erſchaffe, — und die Re-
exion auf den Gegenſtand dieſes Gedankens, der als außerhalb

der Vernunft ſeiend gedacht wird, wodurch (durch dieſe Reflexion) der Vernünftige ſelbſt ſo zu ſagen genöthigt wird, die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes zu läugnen. Wie der Heide aus Liebe zu ſeinen Göttern die Erkennbarkeit des göttlichen Weſens als ſolchen nicht nur ignoriren, ſondern auch negiren muß, ſo iſt hier dem abſtract Denkenden aus Liebe zur Vernunft als der ſeinigen nothwendig, daß er die Erkennbarkeit Gottes ſelbſt negire. Eins von beiden muß hier aufgegeben werden, entweder die Möglichkeit Gott zu erkennen, oder der Gedanke, daß die Vernunft lediglich als die des Ich, ja daß die Ichheit als die vernünftige lediglich und allein die erſchaffende Macht des Gedankens, deſſen Gegenſtand Gott wäre, ſei. Hier iſt nun die Liebe der Ichheit zu ihr ſelbſt ſo groß, daß ſie es vorzieht, die Erkennbarkeit Gottes zu negiren, und ſie etwa unter dem Namen „geſunde, allgemeine Menſchenvernunft" oder ſelbſt „practiſche Vernunft" in ihrer Wirklichkeit und Energie die producirende Macht des Gedankens allein zu ſein behauptet. Ein Egoismus iſt wenigſtens dem, der aus jenem Verhältniß des ſeiner ſich bewußten Subjectes zum Bewußtſein Gottes heraus iſt, klar und offenbar. Die abſtract rationaliſtiſche Theologie, ſelbſt wo ſie vermittelt wäre durch eine Vernunftcritik (die reine und practiſche) iſt eine egoiſtiſche, was die heidniſche Religion noch keineswegs war. — Indeſſen, obzwar die Erkennbarkeit des Weſens als des gedachten betrachteter Maßen negirt wird und ſogar in jenem Verhältniß zum erkennenden Subject negirt werden muß, hält doch das Subject ſich immer noch innerhalb der Religion; es kommt nur zu einem abſtracten Monotheismus mit jener Negation, aber noch keineswegs zum Atheismus. Die Erkennbarkeit des Weſens der Gottheit iſt um ſo nachdrücklicher negirt, je vollkommener die Erkenntniß des Weſens der menſchlichen Vernunft durch die Kant'ſche Critik derſelben geworden iſt. Allein das Sein Gottes — esse, existere Deum — oder der Gottheit, indem negirt wird, daß er oder ſie erkannt werden könne, das Sein ſeiner oder ihrer iſt nicht negirt. Vielmehr hat jener Unterſcheidungsact als Denk-

dem er ein vom Weſen Gottes abſtrahirender und dies ſelbſt
der iſt, doch den Gedanken dieſes Weſens behalten und mit
as Weſen auf das bloße Sein oder Daſein herabgeſetzt, was
ausſpricht: „die Gottheit, ſie die unendliche Weſenheit, oder
das unendlich vollkommene Weſen iſt, ens entium est.“
ier iſt nun in jenem Rationalismus als dem der practiſchen
ſt die Conſequenz größer wie in eben dem Rationalismus,
i Criticismus zum Theil oder größtentheils aufgegeben und
ter ſich hat. Im Criticismus iſt die Conſequenz die: wie
icht zu erkennen oder zu wiſſen ſteht, eben ſo auch kann das
Gottes nicht gewußt werden. Es wird alſo hier mit der
barkeit, nebſt ihr, auch die Erkennbarkeit ſeines Daſeins ne-
nd ſo entſteht der Schein des Atheismus, wie wenn die
„das, daß Gott ſei, kann nicht erkannt werden“ und „es iſt
ott“ einerlei wären. So iſt es nicht, ſondern der Criticis-
at hier an die Stelle des Erkennens das Glauben gebracht,
eweiſe vom ontologiſchen an bis zum phyſicotheologiſchen
r das Daſein Gottes unterſuchend, ihre Unhaltbarkeit mit-
eſer Unterſuchung ſelbſt beweiſend — „ihr könnt es nicht
, doch müßt ihr glauben, daß er ſei.“ Was nöthigt denn
m Glauben? Eure Vernunft, nicht jedoch wie ſie die reine
trirende, ſondern wie ſie die practiſche geſetzgebende Vernunft
e Forderung iſt, daß der Menſch an das Sein Gottes, des
s und Vollenders einer moraliſchen Weltordnung dem Ver-
ſetz gemäß glaube. Die Nöthigung iſt das Poſtulat der
hen Vernunft. So conſequent wie der critiſche iſt aber an-
ter Maaßen der rein abſtracte, obzwar auch auf Geſetz und
reflectirende Rationalismus nicht: er meint, was auch immer
tik dagegen bewieſen und behauptet hat, das Sein der Gott-
doch erkennbar, und zwar ſo, daß es jenes practiſchen Ver-
aubens und bloßen Poſtulats nicht bedarf. In dieſer Mei-
ucht er denn auf ſeine Weiſe Beweiſe für die Erkennbar-
ottes.

3) Das Weſen als begriffenes auch noch in dem von ihm ſich unterſcheidenden Bewußtſein als vorſtellendem.

Die beiden Seiten, die hier der Unterſchied hat, ſind die eine das ſeiner ſich bewußte Subject, aber nicht als dieſes und jenes Individuum, auch nicht als dieſes oder jenes Volkes, nicht als irgend ein Volk, ſondern als das Volk in ſeinem Unterſchied von allen andern und vor allen andern, ὁ λαός (κατ' ἐξοχήν). Die eine Seite iſt alſo das beſtimmteſte nationale Selbſtbewußtſein, und hier heißt es nicht: „ich der Grieche, ich der Römer" [wie unter 1) im Heidenthum], auch nicht „ich der Menſch" oder „wir Menſchen [wie unter 2)], deren Vernunft die eine und ſelbe und deren Gottheit die eine und ſelbe iſt," ſondern hier: „ich der Abkömmling von Abraham, Iſaac und Jacob, wir die zwölf Stämme, wir die Nachkommen der Stammväter, wir das iſraelitiſche, jüdiſche Volk."

Die andere Seite des Unterſchiedes iſt hier nicht etwa blos der reine ganz abſtracte Gedanke Gottes, der und deſſen Gegenſtand das vorſtellende Bewußtſein zum Elemente habe; am wenigſten iſt es hier der Gedanke der Gottheit, den der Menſch kraft ſeiner Vernunft und durch die Macht des Denkens im Reflectiren und Abſtrahiren ſelbſt hervorgebracht, erſchaffen habe: ſondern hier iſt der Gedanke Gottes der, welcher dem Volke in ſeinen Patriarchen und in dem Moſes und den Propheten durch Gott ſelbſt geworden ſei. Er hat ſich dem Stammvater des Volkes als ſeinen und aller ſeiner Nachkommen Gott manifeſtirt, und ſo werden und ſind alle des Gedankens Gottes theilhaftig geworden, aber keiner hat dieſen Gedanken producirt. So iſt das vorſtellende Bewußtſein hier als das Element des Weſens, das das begriffene ſei, nicht wie bei den Heiden ein durch die Außenwelt und durch die Einbildungskraft unmittelbar beſtimmtes, ſondern ein durch das Innere der Geſchichte hiſtoriſch beſtimmtes Bewußtſein, und hier iſt erſt wenn

auch nicht von der geschichtlichen Erkenntniß des Wesens Gottes, noch von einer historischen Religion die Rede.

Das Wesen als begriffenes wird im vorstellenden Bewußtsein von ihm selbst durch es selbst unterschieden, und so ist das Bewußtsein das unterscheidende selber. Der Unterscheidungsact, sein eigener, ist kein bloßer Denkact, wie er es war im abstracten Monotheismus (cfr. unter 2.); denn das Wesen, das hier unterschieden wird, ist nicht das blos gedachte, sondern begriffene: das Begreifen aber enthält allerdings das Denken in sich, ist jedoch nicht blos Denken. Eben jener Act ist ebensowenig ein Vorstellungsact, wie er es im concreten Polytheismus, im Ethnicismus (sub 1.) war; sondern er ist beides, Vorstellungs- und Denkact als einer und derselbe, in Einem, jedoch so, daß das Denken in diesem Acte prävalirt vor dem Vorstellen. Der Act selbst, der Unterscheidungsact selbst wird begriffen werden können lediglich und allein mittelst der Reflexion auf die früher schon vorgekommenen beiden Seiten des Unterschiedes: die eine ist das bestimmt nationale Selbstbewußtsein als das eines einzigen Volkes, von sich ausschließend alle anderen, das israelitische. Angehend Gott und sein Wesen unterscheidet dies Bewußtsein sich in und von sich selbst wieder: es sind nämlich einzelne Personalitäten oder persönliche Individuen, die jenes Bewußtsein von allen Uebrigen in der Menge und Masse als von dem Volke unterscheidet. Diesen Individuen ist Gott erschienen und ihnen hat er — so ist das Bewußtsein — wo nicht sein Wesen, doch seine Eigenschaften, Weisheit, Macht, Güte, Gerechtigkeit selbst kund gethan: sie sind die Erzväter in der unmittelbaren Erscheinung Gottes, die ihnen geworden, sie sind die Gesetzlehrer, die Verkündiger der göttlichen Geheimnisse, Moses und die Propheten, in denen und für welche jene den Erzvätern geschehene Erscheinung mehr in den Hintergrund zurücktritt. Hier kömmt also bei jenen großen Personalitäten die Theophanie, welche die des Heidenthums schon war und welche, wo das Wesen Gottes nur das gedachte war,

negirt wurde, hier kommt ſie wieder vor. Dem Abraham, Jacob und anderen wenigen erſcheint das höchſte Weſen oder Gott in einer menſchlichen und von ihm angenommenen Geſtalt, die aber nur ſeine Erſcheinung iſt; dem Moſes auch noch auf dem Berge Sinai, wo dieſer eine Decke vor Augen hat, nicht zu erblinden, und nur den Rücken ſieht; ebenſo Gott im feurigen Buſch. Bei den Propheten aber ſind die Erſcheinungen innere Viſionen, hier hatten ſie noch eine äußere Geſtalt. Negirt iſt nur dabei in jenem beſtimmt nationalen Bewußtſein und durch daſſelbe, daß ein ſolch Sichtbar- oder Hörbarwerden Gottes und ſeines Weſens ein wirkliches ſei, daß Gott wirklich Geſtalt habe; und nur daß er in irgend einer Geſtalt erſcheine oder erſchienen ſei, wird affirmirt. Daß Gott in einem wirklichen Menſchen ſich als der wirkliche Gott zeige, kann hier nicht eingeräumt werden. Die Wirklichkeit der göttlichen Geſtalt (in Chriſto) ſcheint dem Juden heidniſch. Das nationale Bewußtſein nun als das des Volkes in jenem Unterſchiede von den Einzelnen, denen Gott ſich unmittelbar geoffenbart habe, unterſcheidet ihn und ſein Weſen von ſich und durch ſich ſelbſt, indem, daß er ſich dem Volke direct kund gebe, negirt wird: es wird nur affirmirt, daß er ſich dem Volke durch deſſen Erzväter und durch die Propheten geoffenbart habe. Hier alſo iſt ja auf der einen Seite des Unterſchiedes der Unterſcheidungsact offenbar zugleich ein Vorſtellungs- und Denkact: Vorſtellungsact in jenen Theophanien, wie bei den Heiden, in jenem Sprechen Gottes zu den Propheten wie bei ebendenſelben in ihren Orakeln; — Denkakt in der Negation, daß Gott an ſich ſelbſt der Geſtaltete ſei, und in der, daß er ſich dem Volke geradezu offenbare; er offenbart ſich ihm nur durch ſeine Werkzeuge, durch die Stammväter und Propheten. — Reflectiren wir nun auf die andere Seite des Unterſchiedes, ſo ergiebt ſich leicht Folgendes: im nationalen Selbſtbewußtſein, dem beſtimmt determinirten — allgemeinhin ohne Unterſchied der Propheten und des Volkes — wird anerkannt das Weſen Gottes als geiſtiges und ſomit als begrif-

ines, nicht als vorgestelltes, nicht als abstract blos gedachtes: es ist der Geist, den Gott zu seinem Wesen hat, und er — der Geist — wird von Gott, dessen Geist oder Wesen er ist, unterschieden im und durch das nationale Bewußtsein. Auch wird dieser Unterschied fixirt, bleibend so lang das Bewußtsein bleibt. Hierin also ist der Unterscheidungsact Vorstellungsact, indem der Unterschied zwischen Gott und seinem Wesen als ein beharrlicher Unterschied genommen, festgehalten wird. Aber über den Unterscheidungsact als bloßen Denkact ist jener als dieser Vorstellungsact doch schon hinaus. Der Denkact war der unterscheidende des Gedankens, dessen Gegenstand das höchste Wesen sei und welchen das denkende Subject in sich habe und durch sich erzeuge — ein Inneres —, und der Gegenstand des Gedankens war durch jenen Denkact von ihm als außer dem denkenden Subjecte unterschieden: der Gegenstand der äußere. Diese Unterscheidungsweise findet hier nicht statt, und darin ist also der Unterscheidungsact hier mehr als bloßer Denkact, — aber doch zugleich noch Vorstellungsact. Das zeigt sich in Folgendem: das nationale Bewußtsein, concret: das Volk, dessen Bewußtsein es ist, wie dasselbe existirt, leibt und lebt, ist das Bewußtsein vom Diesseits; Gott und dessen Wesen aber, die andere Seite, von dem es zugleich das Bewußtsein ist, ist der als jenseits vorgestellte. Was bei dem Wesen als gedachtem und bei dem denkenden Subjecte das intra und extra war, ist hier das citra und ultra. Gewöhnlich wird dies für einerlei genommen, daher man auch nicht dem Judenthum auf den Grund kommen kann. Hier sind wir ihm nun dicht auf der Spur. Das Volk, das den einzigen Gott und als dessen Wesen den Geist, der keine Gestalt hat, anerkennt, hält und muß sich halten diesseits im Raum und in der Zeit, im Irdischen überhaupt; auch ist seine Existenz in beiden eine eben in beiden, Raum und Zeit, begrenzte: es existirt hier hier und da, in Palästina einst, aber nicht allenthalben, als erfülle es den unendlichen Raum; und es existirte von einem Anfange an beginnend mit Abraham, also ehemals, und es

exiſtirt jetzt, exiſtirt fortan; es exiſtirt alſo nun und dann, wie hier und da, alſo nicht immerdar. Für Gott, den das Volk und deſſen Weſen es als den Geiſt anerkennt, ſind aber Raum und Zeit keine Schranken, er iſt jenſeits des Raumes und der Zeit, alſo auch jenſeits alles deſſen, was in Raum und Zeit geworden iſt, wird und ſein wird. Wird Gott gedacht von dem abſtracten Rationaliſten, der das Weſen deſſelben mit ihm für identiſch nimmt, als ens extramundanum, alſo auch extra hominem, ſo iſt er hier anerkannt für das ens ultramundanum — was nicht zu verwechſeln iſt, wie gewöhnlich geſchieht. Das Dieſſeits nun und das Jenſeits ſind ebenſowohl wie das Aeußerliche und Innerliche Beſtimmungen im Vorſtellen, nicht in dem Denken als ſolchem, noch weniger im Erkennen und Wiſſen. Wie jene beiden, das Innere und Aeuſſere die eine an der Zeit, die andere am Raume haftet; ſo haften hier beide, das Dieſſeits und Jenſeits am Raume. Das Vorſtellen affirmirt den Raum im Dieſſeits und negirt ihn den Raum und die Räumlichkeit im Jenſeits. Hat ſodann jenes Bewußtſein, worin das Weſen als begriffenes von ihm unterſchieden wird, den Gedanken, daß, wohin der einzelne Menſch ſich wende — in die Höhe oder Tiefe, Gott und der Geiſt Gottes ihn faſſe, ihn habe („wo ſoll ich hingehen vor deinem Geiſte? ꝛc.“), — hat das Bewußtſein dieſe Vorſtellung, ſo unterſcheidet es in dieſer Vorſtellung doch auch den, deſſen Geiſt allenthalben im Raume den Menſchen faſſe, vom Raume als dem Dieſſeits: er iſt jenſeits, für ihn iſt alle Räumlichkeit und Zeitlichkeit negirt, er iſt der abſolut Jenſeitige, aber ſeine Macht und Wirkſamkeit geht in's Dieſſeits. Das Ergebniß durch den Unterſcheidungsact ſelbſt, angehend das Weſen als begriffenes, iſt nun zwar die Anerkenntniß Gottes und daß das begriffene, als geiſtiges ſein Weſen ſei, aber zugleich die Negation der Möglichkeit einer Erkenntniß ſeines Weſens: Gott in dem abſoluten Jenſeits kann von dem Menſchen in deſſen Dieſſeits, worin er ſich halten muß, nicht erkannt werden ſeinem Weſen nach, er iſt der Unerforſchliche. Das iſt hier

as gleiche Resultat, wie oben, wo das Wesen als das gedachte orkam. Es wird demnach ganz consequent im Elemente des vorhellenden Bewußtseins kraft jenes Unterscheidungsactes die Erkennbarkeit des Wesens der Gottheit oder Gottes schlechthin negirt. — Durch das ganze A. T. wird der christliche Theolog, wenn er übersieht, daß wenigstens jene großen Personalitäten, Moses und die Propheten, eine Ahnung der Erkennbarkeit Gottes hatten, leicht verlockt, daß er auf dem Satze besteht „Gottes Wesen ist unbegreiflich."

Anmerkung:

Die Bestimmungen des Aeusseren und Inneren, die des Diesseits und Jenseits haben mit denen der räumlichen und zeitlichen Nähe und Ferne eins wenigstens gemein, daß sie, wie diese, Verhältnisse sind und nur im Verhältnisse ein Bestehen haben, mit dem Verhältniß aber, wie dieses sich aufhebt, verschwinden. So viel daher jene Bestimmungen überhaupt im Heidenthum, im abstracten Rationalismus und Judenthum gelten mochten, angehend Gott und das Wesen Gottes, so sind sie doch im Christenthum von gar keinem Werthe und keiner Bedeutung mehr. Denn eben weil sie Verhältnisse sind und nur in einem Verhältnisse Bestand haben, ist jede derselben bei allem Schein des Gegentheils ein Endliches. Das Innere ist nur unter der Voraussetzung eines Aeusseren und im Verhältniß zu ihm ein Inneres; so auch umgekehrt. Gleichermaßen ist das Diesseits nur unter Voraussetzung eines Jenseits ein Diesseits, und eben so umgekehrt. So beziehen sich diese Bestimmungen gegenseitig auf einander: ist Aeußeres und Diesseits nicht, so ist Inneres und Jenseits auch nicht: ist die Beziehung weg, so ist das, was darin bezogen ward, auch weg. An jenem Voraussetzen und sich auf einander Beziehen ist die Endlichkeit der Bestimmungen offenbar. Das Christenthum ist aus allen Voraussetzungen, Hypothesen, Relationen heraus: mit ihm und durch es selbst legt die Religion alle Endlichkeit ab und bringt sie sich aus der Hypothesis in die

Thesis ſelbſt. Das wird klarer, indem auf jene Beſtimmungen nach einander reflectirt wird.

Beim Heidenthum in allen ſeinen Formen kömmt die räumliche und zeitliche Nähe und Ferne in Betracht, noch nicht das Jenſeits und Dieſſeits, noch nicht das Innere und Aeußere. Der Gott des Heidenthums, welcher er ſei, welchen Charakter er habe, hält ſich im Raum und in der Zeit, hat auch in dem einen ſeinen Ort, ſeine Stelle (Olymp ꝛc.), und in der andern ſeine Dauer, ſei ſie nun anfanglos wie bei den oberen Göttern, oder habe ſie einen Anfang genommen wie bei den Halbgöttern. Wie weit er ſich von den Menſchen entferne, denen er in irgend einer angenommenen Geſtalt erſchienen ſei, aus dem Raume und der Zeit entfernt er ſich nicht, das iſt ſeine Nähe.

Sodann die Gottheit des abſtracten Rationalismus iſt dem Menſchen, der den Gedanken von ihr hat und dem dieſer innerlich iſt, äußerlich mittelſt ſeiner Abſtraction von aller Räumlichkeit und Zeitlichkeit in Anſehung ſeiner Gottheit, ſo daß eben mittelſt dieſer Abſtraction die Aeußerlichkeit — extra ipsum et mundum esse — der Gottheit faſt mit dem Jenſeits — ultra esse — coincidirt und damit leicht verwechſelt werden kann, die Aeußerlichkeit mit der Jenſeitigkeit. Die Innerlichkeit des Gedankens, obzwar er bei der Negation aller Negationen, aller Grenzen der unendliche Gedanke ſei, die Innerlichkeit des Gedankens hat eine Relation zur Aeußerlichkeit der Gottheit ſelbſt, und obzwar dieſe Gottheit, dieſer Gegenſtand jenes Gedankens als der unendliche gedacht werde, verhält ſich doch in dieſer Aeußerlichkeit derſelbe zum Gedanken von ihm in deſſen Innerlichkeit, iſt alſo eine Relation da des Inneren auf das Aeußere; und dieſe Relation eben iſt es, wie es der Rationalismus fixirt, wodurch ſeine beiden Unendlichkeiten, der Gedanke der Gottheit und Gott ſelbſt, zur Endlichkeit herabgeſetzt ſind, das Relative iſt ein Endliches. — Dazu: Nähe und Ferne ſind freilich negirt und damit auch iſt der Ethnicismus vom Rationalismus negirt;

ponirt ist das Innere und Aeußere; die Relation also ist
t negirt. In der räumlichen Nähe und in der Zeit, so wie
ben solcher Ferne fällt die Relation durch die verschiedenen
de, die die Nähe und Ferne hat, sofort gleichsam in
Augen; und daher ist es bei dieser leichten Anerkenntniß
Relation auch leicht, angehend den Gedanken Gottes
Nähe und Ferne zu negiren: da hat der Rationalismus leich-
Thun; z. B. jenes Augenfällige betreffend „der Mond ist der
näher als die Sonne", „die Fixsterne sind von der Erde
weiter entfernt als Sonne und Mond." Diese weitere Nähe
Ferne ist ja auch ein Räumliches. Desgleichen „das künf-
Jahr ist dem heutigen Tage näher als das hundertste nach
n", und so bis zu den fernsten Jahrhunderten hin — die
che Ferne. Hier darf also nur, was leicht ist, auf den Grad-
erschied in der Nähe und Ferne reflectirt werden, so
bt sich leicht, daß das Nahe und Ferne an sich und für
selbst kein Bestehen habe: das ist veränderlich, vergäng-
endlich, also an und für sich nichts. Hingegen wird es
abstracten Rationalismus schwerer, ja so lange er bleibt
r ist, unmöglich, die Relation des Inneren und Aeußeren an-
nmen, darum, weil hier kein Gradunterschied ist, sondern In-
s und Aeußeres ein rein Positives sind ohne Comparativ und
erlativ. Nun bleibt eben bei dieser Position der Rationalist
n: das Positive des Gegenstandes ist äußerlich. Könnte er
kommen, die Beziehung, die das Innere auf das Aeußere
und besonders die Nothwendigkeit anzuerkennen für das Innere
es ein Aeußeres verlangt, und umgekehrt, — so wäre er zur
icht gelangt, daß Aeußeres und Inneres Endlichkeiten sind,
und für sich nichts, wie Nähe und Ferne. In beiden Ver-
nissen, in dem der Nähe und Ferne zu einander und dem
Inneren und Aeußeren sind Nähe und dann Inneres,
e und Aeußeres Bejahungen, und haben sie in dem einen
hältnisse das an sich, daß jedes ein Positives ist mit Grad-

unterſchieden; in dem andern das, daß jedes ein Poſitives iſt mit der Negation eines Gradunterſchiedes.

Endlich dort, wo im Judenthum das eine Moment das Dieſſeits, das andere Moment das Jenſeits iſt, hebt ſich die bloße Poſition auf. Gegen das Dieſſeits verhält das Jenſeits ſich als das Negative, im Jenſeits iſt das Dieſſeits negirt; und ebenſo verhält ſich das Dieſſeits zum Jenſeits als das Negative, im Dieſſeits iſt das Jenſeits negirt. Das Verhältniß alſo, ein wahrhaft dialectiſches, iſt hier nicht mehr das zweier Poſitionen zu einander, ſondern, in der That, zweier Negationen, und ſpricht ſich kurz ſo aus: Gott iſt nicht dieſſeits, denn dieſſeits bin ich, iſt die Welt, das jüdiſche Volk, höchſtens die Menſchheit; aber Welt, Volk iſt nicht die Gottheit. Ich ſelber bin nicht jenſeits; das Univerſum iſt nicht jenſeits: denn jenſeits iſt Gott, und es oder ich iſt nicht Gott. Aber das Negative, wenn es auch ſich durch ein Poſitives bedingt (Dieſſeits durch Jenſeits), iſt doch, weil es ein Negatives iſt, ein Endliches; und indem es als Eines — das Dieſſeits — ſich auf ein Anderes — das Jenſeits — bezieht und umgekehrt, iſt es ja hiermit in Relation, ein Relatives, Endliches.

Im Chriſtenthum endlich ſind alle dieſe Relationen und alle jene Beſtimmungen, die in dieſen Relationen ſtehen, negirt und damit auch alles Endliche. Die Poſition, welche die Negation alles Endlichen iſt, iſt das Unendliche: in ihr ſind alle Endlichkeiten aufgegangen und aufgehoben. Die Wahrheit, die das Heidenthum ahnet, das Judenthum anerkennt, der Rationalismus ſuchte und ſucht, iſt offenbar. Das zeigt ſich nun allem vorgriffsweiſe ſo durch Reflexion auf Bibelſtellen zuvörderſt. Cfr. Actor. cap. 17, v. 27. 28. Paulus ſpricht dort zu den Athenern und gegen ihre Vielgötterei. Er nennt den einzigen oder alleinigen Gott und ſagt: „er iſt nicht ferne von einem Jeden unter uns," mit dem Zuſatz: „denn in ihm leben, weben und ſind wir." Nicht allzu ferne, obwohl auch nicht gar zu

nahe waren den Griechen ihre Götter auch, sei es im Umfang der Erde auf dem Olymp, sei es zu Dodona, Delphi, Delos; sei es, indem sie irgend eine Gestalt ihrem Character gemäß annahmen und hier und da, in den Theophanien, erschienen. Diese Nähe Gottes versteht aber der Apostel dort nicht, keine räumliche und keine zeitliche Nähe — eben weil er hinzusetzt: „in ihm leben, weben und sind wir." Wir sind in ihm, nicht im Raum, nicht in der Zeit, nicht in Palästina, nicht in Athen, — in ihm. Damit ist vom Apostel jenes Verhältniß Gottes zu den Menschen, der Welt zu ihm als das der Nähe und Ferne negirt; „er ist nicht ferne, ist uns nahe; aber die Nähe ist, daß wir in ihm sind." Die Sonne, in deren Licht wir allenfalls leben, ist es nicht, in der wir selbst leben — so nahe ist sie uns nicht, daß wir in ihr unser Sein hätten, — sondern auf der Erde, aber auch in ihr leben wir nicht, sondern der Wurm. Diese Stelle hat der Pantheismus für sich benutzen wollen. Da sagen nun die Theologen darwider: „ἐν αὐτῷ" sei Hebräismus für ב = durch ihn leben wir, δι' αὐτοῦ. Allein diese Aushülfe gegen den Pantheismus hilft wenig: es bleibt da doch wie es war: denn rein logisch ist jenes dann so viel als „der Grund, daß wir leben, uns bewegen und sind, ist Gott" — das Begründete aber, der Mensch und sein Leben, beharrt in seinem Grunde; beharrt es nicht in ihm, dann ist es aus; der Grund geht in das Begründete ein, wie wäre er sonst Grund? Sind wir durch Gott, so ist es, indem wir in ihm, dem Grunde, lebend, bewegend und seiend erhalten werden, also indem er in uns lebt und sich bewegt und ist. Das erklärt sich beispielsweise so: durch den Vater wird der Sohn; ist dann der Sohn, der durch den Vater geworden, von ihm dem Grunde abgeschnitten? Ist das Leben, Sein und Wissen des Sohnes ein nicht im Leben, Sein ꝛc. des Vaters gegründetes? Lebt und wirkt dagegen der Vater nicht im Sohne fort, so daß selbst oft der Enkel dem Großvater gleicht? Hier ist also eine Nähe, die keine ist: im Sohne reproducirt sich der Vater; so ist der Sohn im Vater, der

Vater im Sohne. Paulus deutet dies durch „*αὐτοῦ γὰρ γένος ἐσμέν*“ an, Er der Grund in uns, wir die Begründeten in ihm. Aber Er der Grund iſt nicht das Univerſum, Er iſt der Geiſt: unſer in ihm Sein iſt das im Geiſte Sein. Schlagend: wäre der Menſch eine bloße Maſchine, nicht der Lebende, Denkende, dann könnte es heißen „er ſei durch den Baumeiſter der Maſchine hervorgebracht, ohne daß dieſer in der Maſchine ſei und ſie in ihm.“ Die Spinnmaſchine iſt durch den Künſtler, aber er nicht in ihr, ſie nicht in ihm. Die alſo mit obiger Erklärung den Pantheismus vermeiden wollen, gerathen in den Mechanismus. — Hegel führt aus dem Meiſter Eccard, einem tüchtigen Dominikanermönch (den Baader auch benutzt hat) folgende Stelle an: „das Auge, womit Gott mich ſieht, iſt eben das Auge, womit ich ihn ſehe: und mein Auge, womit ich ihn ſehe, iſt eben das, womit er mich ſieht. Beides iſt ein und daſſelbe Auge.“ — Durch obige Worte in dem gegen das Heidenthum gerichteten Bibelſpruch „Gott iſt nicht ferne von einem Jeden unter uns“ ꝛc. wird alſo die Vorſtellung der Nähe und Ferne, ſomit dies ganze Verhältniß vom Apoſtel negirt, wie genauer folgendermaßen zu erkennen ſteht: der Grieche, der Römer konnte ſich ſeinem Gott, irgend einem, nicht geradezu und nach Belieben nähern, ohne in Gefahr des Todes zu gerathen; ſelbſt von dem Bilde des Gottes, von dem Altar, Poſtamente des Bildes hielt er ſich zurück: er alſo durfte dem Gott kaum in ſeinem Bilde nahe kommen, blieb ferne von ihm. Und umgekehrt, näherte ſich dem Menſchen der Gott, ſo war es in irgend einer von ihm beliebig angenommenen Geſtalt, nicht aber nie in der ihm eigenthümlichen, weſentlichen, unmittelbar göttlichen Geſtalt: ſo wie Semele will, daß Zeus in ſeiner Geſtalt ſich zeige, kann ſie dies nicht aushalten. Geſchah es ohne des Menſchen Willen, zufälliger Weiſe, daß er einem Gott, einer Göttin nahe kam in ihrer göttlichen Geſtalt, ſo wurde er verrückt, *νυμφόληπτος*. Das Heidenthum als ſolches in der Kunſtreligion der Griechen beſonders negirte nun (cfr. oben) nicht geradezu die

Erkennbarkeit Gottes und ſeines Weſens; aber aus jenen Mythen iſt zu erſehen die Scheu des Heidenthums vor der Erkenntniß Gottes. Dagegen der Apoſtel: „Gott iſt nicht ferne von einem Jeglichen unter uns;“ doch auch jetzt noch glauben ſie, Nympholepten zu werden bei der ſpeculativen Theologie. Paulus ſpricht zu den Athenern in einer Zeit, wo durch die Philoſophie der gemeine Volkscultus ſo ziemlich nach ſeinem Werth und Unwerth bereits gewürdigt war. In jenem Spruche hat er nicht nur die Anhänger des Cultus, ſondern indirect auch ihre Philoſophen vor ſich. Den griechiſchen Philoſophen war damals, wie jetzt unſern Rationaliſten, das geläufig geworden, daß der Menſch den Gedanken, die Idee des unendlich vollkommenen Weſens in ſich habe, wenn er auch nicht in ſeiner Individualität und Subjectivität der Urheber dieſes Gedankens ſei. „Die Idee iſt in der menſchlichen Vernunft, in dem Geiſte; aber der Gegenſtand der Idee außer mir, äußerlich,“ ſo Plato beſonders im Timäus. Plato ſpricht nicht blos von der Idee Gottes in ſeiner abſoluten Freiheit, ſondern reflectirt auch auf ſie, unterſcheidet aber ihren — der Idee — Gegenſtand, die er in ſich habe, von ſich und ihr ſelbſt: Gott — ὁ θεός — der Weltſchöpfer iſt außer mir; von Jenſeits iſt da noch nicht die Rede. Man darf wohl ſagen, daß Paulus Worte „in ihm lebeu, weben und ſind wir“ gegen dieſe Denkweiſe der atheniſchen Philoſophen gerichtet ſeien. Wer ſind nun aber die „wir“ in jenem Spruche „in Gott leben, weben und ſind wir“? Pflanzen nicht, die im Boden und in der Luft leben, ſich bewegen und ſind; Thiere auch nicht; Menſchen von Seiten ihres animaliſchen und pflanzlichen Lebens auch nicht, ſondern von Seiten ihres Denkens und Wollens. Wenn nicht Jeder ein Geiſt iſt, haben Paulus Worte keinen Sinn. Gott iſt der Geiſt, in dem wir ſind, leben und uns bewegen, — folglich wir nicht außer ihm, ſo daß er der nur Aeußerliche wäre und außer unſerem Gedanken von ihm, — und Er nicht außer uns. Sind wir Jeder als Geiſt in ihm, ſo iſt es, weil er als Geiſt in jedem von uns iſt; „er iſt

nicht ferne von uns.“ Mit dieſen Worten iſt alſo die Vorſtellung des Inneren und Aeußeren im abſtracten und critiſchen Rationalismus negirt. Es hat wohl auch der griechiſche Philoſoph den Gedanken, daß das Göttliche in uns ſei, „est Deus in nobis“ ſagt auch Horaz: aber der Gedanke iſt doch nur beſchränkt, irgend einer der uns begeiſternde, der Gott der Dichtkunſt. Davon iſt jedoch der Philoſoph und Dichter weit entfernt, „nos esse, vivere et moveri in Deo,“ wie der Apoſtel ausſpricht. „Er iſt in uns“ — ja! irgend einer, nicht Gott als Gott, dieſen begeiſtert Hermes, einen Andern Apollo, einen Dritten Pallas. Der Hauptpunct iſt ſchon berührt: — das in uns Sein Gottes, indem geſagt wird, „wir ſind in ihm,“ hat der Apoſtel ſtillſchweigend mitgelehrt, weil es ſo zu ſagen ſich von ſelbſt verſteht. Es iſt unmöglich, daß ein Geiſt im Geiſte ſei, ohne daß der Geiſt im Andern ſei: der ein im andern, ſo bringt es das geiſtige Weſen mit ſich. Blos Materielles bis zum Spirituöſen hin kann als eines im andern ſein, ohne daß das andere im einen wäre: ſo iſt der Wein im Becher, aber der Becher nicht im Weine. Der Wein iſt für den Becher ein Inneres, aber wahrhaft Inneres wird er erſt als getrunken. Da wo das Materielle als ſolches aufgegeben und es das Organiſche geworden iſt, fängt ſich ſchon jenes Verhältniß an aufzuheben als das des Inneren und Aeußeren. Die Pflanze im Licht, wie wir in Gott (wenn es ſo verglichen werden kann und darf), hat das Licht zum Aeußeren; aber was würde aus der Pflanze werden, wenn das Licht nicht auch in ihr wäre, in ihr ein Inneres würde? Das in die Pflanze eingegangene Licht metamorphoſirt ſich zur Farbe. Schon das Organiſche alſo hat das Element, das außer ihm, zugleich in ſich. So der Geiſt in Gott dem Geiſte, er iſt nicht in ihm, hat ſich von ihm ausgeſchieden, wenn Gott nicht in ihm iſt. — Gegen das Judenthum geht die Erklärung des Apoſtels hier nicht, denn da wäre ſie durchaus nicht an ihrer Stelle geweſen; er ſpricht zu den Athenienſern, nicht zu den Einwohnern Jeruſalems. Alſo mit Bezug auf das Judenthum ſind

Stellen zu berückſichtigen, cfr. Marheineke §. 128. Bei
hung des Chriſtenthums wurde bekanntlich von den Juden
he Ankunft des Meſſias erwartet, als ſei die Zeit nicht mehr
daß er erſchiene. Dies hängt noch mit der Kategorie der
und Ferne zuſammen. Er kommt zur Rettung des Volkes,
tiftung ſeines Reiches, zu deſſen Regierung und Beglückung;
mt vom Jenſeits, das Volk erwartet ihn dieſſeits. Aber
t ſendet ihn blos aus dem Jenſeits in's Dieſſeits: Jehova
bleibt im Jenſeits; und ſeine Veranſtaltung im Jenſeits und
m aus iſt die, daß der Meſſias von Abraham abſtammt,
Stammvater des iſraelitiſchen Volkes und näher von David,
niglichen Geſchlechtes iſt. Zu ſeinen Vorfahren hat er Ge-
des Herrn, ſo Saul ſchon, David: jeder von dieſen iſt be-
in מָשִׁיחַ, Er aber iſt הַמָּשִׁיחַ *κατ' ἐξοχήν*. Im Dieſſeits
r hervor und dieſſeits bleibt er wie jene Vorfahren und das
Volk, Gott aber jenſeits. Die neuteſtamentliche Lehre
mpf aber iſt die, daß, indem der Meſſias dieſſeits ſich zeigt
ſcheint, Gott in ihm den Menſchen offenbar wird und er-
πατὴρ ἐν ἐμοί, ἐγὼ ἐν τῷ πατρί. Die neuteſtament-
ehre alſo iſt hierin entgegengeſetzt den Erwartungen des iſrae-
n Volkes: ſo iſt es nicht, daß Gott jenſeits bliebe und der
s dieſſeits, — ſondern Gott aus dem Jenſeits in's Dieſſeits,
em Dieſſeits in's Jenſeits. Alſo iſt das Verhältniß aufge-
zwiſchen Jenſeits und Dieſſeits. Daher dann die Auffor-
Matth. 3, 2 *μετανοεῖτε* (geht aber nicht blos den Willen
τι ἔγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ: das Wort „*ἔγγικεν*"
ich noch im vorſtellenden Bewußtſein — „iſt in der Nähe."
uc. 10, 9—11. Nimmt man nun hinzu, wie Röm. 14, 17
s lehrt, das Reich Gottes beſtehe in Gerechtigkeit, und Friede
freude in dem heiligen Geiſt, ſo iſt dies ein abſolut geiſtiges
, nicht ein dieſſeitiges Reich, ſondern das Reich des Geiſtes
in der Nähe und Ferne, im Inneren und Aeußeren, dieſſeits
nſeits, alle dieſe Verhältniſſe ſind negirt. Nimmt man endlich

Luc. 17, 21 hinzu, so hat man eine Hindeutung auf das Dasein des Reiches. „Gottes Reich ist in Euch.“ Dies kann man nun erklären: „der Anfang zur Veranstaltung besserer Einsicht ist bereits gemacht unter Euch.“ Allein wenn Jemand ein nicht blos lebendes und sehendes ꝛc., sondern geistiges Subject ist, hat dies „unter Euch, in Euch“ keine Bedeutung mehr, sondern Aeußeres und Inneres hören da auf, und es heißt, daß „Gott in diesem Menschen und in Euch gegenwärtig sei.“ Damit nun, daß im Christenthum alle jene Verhältnisse negirt sind von der Nähe und Ferne, Innerem und Aeußerem, Jenseits und Diesseits, — damit ist auch, worauf jene Verhältnisse führen, die Erkennbarkeit Gottes und seines Wesens affirmirt. Sind wir in ihm, ist sein Reich — also Er selbst, denn wäre sein Reich ohne ihn? — in uns, so ist von uns kraft seiner, der in uns ist, auch sein Wesen erkennbar. Gegen die Negation von Seiten des Heidenthums, Rationalismus und Judaismus hat also das Christenthum die Position der Erkennbarkeit Gottes und seines Wesens. Der Theolog, der von der Unerkennbarkeit Gottes und seines Wesens spricht, mag ein Heide, Jude oder Rationalist sein, aber kein Christ, denn Marci 4, 11 „Euch ist gegeben, zu wissen das Geheimniß vom Reiche Gottes.“ Was wäre aber dieses Wissen des Reiches Gottes ohne die Erkenntniß Gottes? — Joh. 3, 3 „ἰδεῖν“ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ — „sehen“ gilt ja schon sinnlich für ein Erkennen, wie viel mehr nach geistiger Weise. Endlich 1. Cor. 2, 10: τὸ πνεῦμα ἐρευνᾷ τὰ πάντα, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. „Die Tiefe der Gottheit“ ist das Wesen Gottes und die unendliche Bestimmtheit dieses Wesens i. e. jede göttliche Eigenschaft.

§. 129.

2) Das Wesen als gedachtes in dem vorstellenden und sich vom Dasein unterscheidenden Bewußtsein.

Die folgende Untersuchung ist die Fortsetzung und Ausführung der im vorigen §. unter 2) angestellten. Das vorstellende Bewußtsein nämlich, in dem das Wesen das nur vorgestellte ist,

nterscheidet sich, so groß und so viele der Unterschiede sein mögen, e es macht im Dasein als die des Einen vom Andern, doch noch icht selbst von dem Dasein in Ansehung des göttlichen Wesens. leußerliches und Innerliches, Diesseits und Jenseits sind dort noch ine Bestimmungen des Wesens der Götter, wie wenn hier Da- in und Bewußtsein noch identisch wären. Sodann eben das vor- ellende Bewußtseyn, in dem das Wesen das begriffene ist, nterscheidet sich nicht mehr blos vom Dasein, sondern vielmehr s Dasein von sich. (Davon im folgenden §.). Nur bei dem esen als dem gedachten findet jene Unterscheidung des vorstel- nden Bewußtseins, worin es — das Wesen — ist, von dem Dasein ht. Die Untersuchung wird hier noch subtiler, als sie oben schon war

Das vorstellende Bewußtsein unterscheidet sich kraft des Den- s von dem Dasein; der Unterscheidungsact ist also hier as er oben im vorigen §. noch nicht war, lediglich ein Denkact. lar wird der Begriff dieses Actes und der Unterscheidung selbst urch Reflexion auf den Menschen kurz nach seiner Geburt in dem sten Stadium seines Lebens und in dem Uebergang aus diesem sten Stadium in ein zweites, nämlich so: das Kind, wie es en geboren worden, ist an sich schon bewußtes Subject, aber erst blos als fühlendes, empfindendes und vorstellendes. Da- urch, daß es bewußtes Subject ist, unterscheidet es sich von m Thiere in allen Stadien der thierischen Existenz; oder: durch unterscheidet sich die menschliche von der thierischen Seele, daß jene die an sich bewußte, die thierische nur die sich ühlende, empfindende, vorstellende ist. Jene Reflexion ist da- er keine blos psychologische (denn so schlösse sie die thierische Seele mit ein), sie ist vielmehr die anthropologische. Das mensch- liche Subject ist als das bewußte sich fühlend ähnlicher Weise wie das Thier, doch ohne Bewußtsein. So der Mensch im ersten Stadium seines Lebens. Das Vorstellen ist das an sich mögliche Denken: und so lange es nur das mögliche ist, aber ein wirkliches Vorstellen, wird das Vorgestellte von der Vorstellung, das Em-

pfundene von der Empfindung noch nicht unterſchieden. Kömmt es dazu wie bei dem Menſchen — dem an ſich bewußten Subject, daß das Vorſtellen das wirkliche Denken wird, ſo iſt auch jenes Unterſcheiden — aber früher nicht — des Empfundenen von der Empfindung, des Vorgeſtellten von der Vorſtellung nothwendig: der Unterſcheidungs-ſ iſt ein Denkact. Bei den Kindern, ſo lebhaft ſie empfinden, ſo klar ſie ſich vorſtellen, fließen doch, denn ſie denken, ihre Empfindungen mit dem, was empfunden, ihre Vorſtellungen mit dem, was vorgeſtellt wird, in Eins zuſammen. Aber das Empfundene, Vorgeſtellte, das ſogenannte Object der Vorſtellung gehört in die Sphäre des Daſeins, es iſt da; ehe bevor es zum wirklichen Denken kommt, mag das bewußte Subject ein noch ſo energiſch empfindendes und vorſtellendes ſein, wird doch ſelbſt das Bewußtſein noch nicht vom Daſein unterſchieden, folglich auch noch nicht Inneres und Aeußeres von einander. Dies zeigt ſich näher, wenn weiter fort reflectirt wird, nämlich ſo: das Außereinanderſein iſt das Weſen des Raumes und der Räumlichkeit, und das Aeußerliche iſt ein Räumliches: das reine Nacheinanderſein iſt das Weſen der Zeit, und das Innerliche ein Zeitliches. So lange das bewußte Subject nur vorſtellendes, noch nicht wirklich denkendes iſt, unterſcheidet es nicht einmal Räumliches vom Räumlichen, Zeitliches vom Zeitlichen, geſchweige Raum und Zeit von einander und ſich von ihnen, ſie, die die Bedingungen des Daſeins ſind. Z. B. das Kind iſt bereits mit allen ſeinen Sinnen thätig, es iſt ſchon auf den Beinen, kömmt an einen Abgrund, es ſtürzt hinein: es macht noch keinen Unterſchied der Diſtanz; der Raum iſt ihm mit dem, was darin iſt, identiſch. So will ein Knabe, der den Mond zum erſtenmal ſieht, ihn herunter haben, greift darnach mit beiden Händen. So iſt „geſtern" und „morgen" bei den Kindern ganz gleich. In dieſer Identität des vorſtellenden Bewußtſeins noch mit dem Daſein wird die Sprache allerdings angeregt, das Kind lernt bereits ſprechen, noch ehe es wirklich denkt: ſeine Sprache

r ist lediglich die des Vorstellens. Hebt sich das Vorstellen
s der Möglichkeit des Denkens zum wirklichen Denken empor,
nn tritt auch sofort jene Unterscheidung zwischen dem vorstellen-
n Subject und dem Vorgestellten ein; indem es zum Gedanken
ner selbst kommt, tritt jene Unterscheidung ein. Oder Fichte'sch:
ald das Kind aus der fremden Anschauung seiner selbst in die
ne Anschauung seiner kommt, ist es das seiner sich bewußte
bject, nicht mehr das blos bewußte. Der Act, kraft dessen
s bewußte zum seiner sich bewußten wird, ist ein sich in
selbst reflectirender, ein Denkact; das bewußte Subject geht
selbst auf, wird sich klar, offenbart sich sich selbst. Daher auch
or das Denken sich regt und das lebende zu dem sich denken-
, das bewußte zu dem seiner selbst sich bewußten Subject wird,
selbe stets in der dritten Person von sich spricht. Sobald aus
n Gedanken der Eltern von ihrem Kinde das Kind herausgeht
den Gedanken seiner selbst, hört das Reden in der dritten Per-
n auf, dann heißt es „Ich." Das vorstellende Bewußtsein also
j vom Dasein unterscheidend kraft des Denkens hat nun das
n ihm unterschiedene Dasein sich vorerst unbestimmter, dann in im-
r bestimmterer Weise gegenüber. Das Dasein in der bestimm-
en Weise ist die Natur, sie ist das Präsente, das Dasein ist
Wesen und wird ihr Prädicat, est praesto, est in promtu.
as Wesen Gottes ist hier im vorstellenden Bewußt-
in, wie es sich von der Natur unterscheidet: darauf will
hier hinaus. Für die Untersuchung kommt also weiter in Be-
cht das Wesen des Selbstbewußtseins oder der Ichheit im Un-
schiede von dem Wesen des Daseins oder der Natur. Dieser
nterschied bleibt hier noch dahingestellt, wie das Wesen des Da-
ns auch. Hier gilt es das Wesen des Selbstbewußtseins.

Das Wesen des Bewußtseins in seinem eigenen Unter-
hiede vom Dasein ist das Sein selbst

a. nicht als Leben, sondern als das nur durch das
ben bedingte Denken. Das seiner bewußte ist als seiendes

das denkende, hat also, indem durch Leib und Leben bedingt, zu seinem Wesen weder Leib noch Leben, sondern das Sein selbst als das Denken. Das Wesen des Ich oder des Bewußtseins seiner selbst ist mit einem Worte in diesem Puncte die Intelligenz, — und, indem das Sein als das durch das Leben bedingte Denken ist, das natürliche Wesen, die natürliche Intelligenz; so daß gesagt werden kann: „die Natur des Menschen im Unterschied von der Natur des Thieres ist sub a. die Intelligenz zu sein." — Eben das Wesen aber des vorstellenden Bewußtseins mittelst jenes Denk- als Unterscheidungsactes ist

b. das Sein als das Thun. Aber das Denken ist ja schon ein Thun, der Denkende verhält sich activ, ja das Vorstellen ist bereits ein Thun, die Phantasie ist eine sehr active Macht, selbst das Empfinden ist kein passiv sich Verhalten, sondern wenigstens ein Reagiren, wenn auch kein Agiren. Bescheint die Sonne den Stein, so wird er warm, aber er empfindet nicht. Wodurch unterscheidet sich denn nun vorerst das Denken als ein Thun vom Vorstellen und Empfinden als einem eben solchen? Das Vorstellen und Empfinden ist ein bestimmtes Thun — das Licht fällt in's Auge, reizt die Thätigkeit des Sehens auf, die Empfindung des Lichts ist eine durch das Licht aufgeregte und determinirte; — das Denken aber ist ein bestimmendes Thun, das Thun ein Bestimmen, also das Denken ein bestimmendes Bestimmen, und hiermit genugsam von der Vorstellung und Empfindung unterschieden. Aber wenn es nun heißt unter b. „das Wesen des Selbstbewußtseins sei das Sein als das Thun," so fragt sich, wie sich das Thun als Denken unterscheide von dem Thun als Wollen. Das Thun ist hier nicht blos bestimmendes, sondern sich bestimmendes Bestimmen (— das Denken ist blos bestimmendes Bestimmen —): so ist dies das Wollen. Aber auch das Sein als das Wollen, indem es das Wesen der Ichheit ist, ist ein durch das Leben bedingtes Sein als Wollen, also durch die Natur bedingtes, — das natürliche Wollen.

So kann es denn heißen: „die Natur des Menſchen iſt Intelligenz und Wille.“

c. Beide, Intelligenz und Wille, ſind, obzwar auf die betrachtete Weiſe von einander unterſchieden und unterſcheidbar, doch nicht von einander geſchieden, ſondern an und für ſich mit einander identiſch und unzertrennlich: wie ſchon daraus erkennbar, daß beide ein beſtimmendes Beſtimmen ſind; nur iſt das Wollen ein ſich beſtimmendes Beſtimmen. Beides und die Einheit beider in ihrem Unterſchiede von einander kann aus dem Begriff, in dem beides betrachtet wurde, zur Vorſtellung heruntergeſetzt werden, und iſt ſo dort, wo das Bewußtſein vorſtellendes iſt, auch insgemein herabgeſetzt, nämlich ſo: das Leben, bedingend das Denken, hat zu ſeinem bedingenden Organ die Nerven, wie dieſe Nerven ſich im Gehirn concentriren. Das Wollen, eben ſo bedingt durch das Leben, hat, wie das Denken, auch dieſe Bedingungen auf eine äußerliche Weiſe als Organe, Muskeln, Venen, Arterien, wie ſie ſich concentriren im Herzen. Daher die Vorſtellung ſpricht, die Natur des Menſchen ſei Kopf und Herz: und wie Nerven und Muskeln, Arterien und Nerven unzertrennlich, ſo ſind Kopf und Herz geeinigt — jener in Anſehung des Denkens, dieſes in Anſehung des Wollens. Dieſe Weſenheit des Menſchen, Intelligenz und Wille als das Sein in der Identität beider, erkennt auch der ſeiner ſich bewußte factiſch und practiſch leicht an: ſeines ſchwachen und kurzen Gedächtniſſes, ſeiner blöden, beſchränkten Phantaſie hat nicht wohl einer Hehl, er beklagt es wohl; aber keiner ſagt: mein Verſtand iſt ſchwach; das greift zu tief in's Weſen. Gedächtniß und Phantaſie ſind nur Zierrathen der menſchlichen Weſenheit. Eben ſo ſagt leicht einer: „ich bin irritabel;“ aber keiner: „ich bin ein ganz willenloſes Weſen, laſſe mich durch Andere beſtimmen;“ der Wille als jenes ſich beſtimmende Beſtimmen iſt eben Weſenheit des Menſchen. Auf ſein Weſen aber Verzicht thun hieße auf ſeine Menſchheit Verzicht thun.

Jene Unterſcheidung des Bewußtſeins vom Daſein

iſt die erſte: es unterſcheidet daſſelbe ſich ſodann wie vom Daſein, gleichfalls von Gott: was etwa ſo auszuſprechen: „ich bin nicht die Welt (das Daſein, das Präſente) und nicht die Gottheit, wie umgekehrt die Welt nicht ich, und die Gottheit auch nicht ich iſt.“ Dieſe andere Unterſcheidung aber ſetzt im Selbſtbewußtſein den Gedanken der Gottheit bereits voraus: denn daß iſt klar, daß das Ich noch ohne den Gedanken Gottes ſich nicht von ihm, und ihn von ſich zu unterſcheiden vermöchte. Wie es zu dieſem Gedanken komme, iſt eine Frage, die es unmittelbar an ſich ſelbſt thut, und worauf es — das Bewußtſein — ſich vom Daſein unterſcheidend, aus ſich ſelbſt die Antwort giebt, ſo gut es kann. Abſtrahirend vom Daſein in allen deſſen Beſtimmungen reflectirt für jene Frage das Selbſtbewußtſein auf ſich ſelbſt, und kömmt mittelſt dieſer Reflexion zu der Erkenntniß, daß es ſelbſt zwar nicht der Urheber, durch ſich ſelbſt allein zwar nicht ſeine Gefühle, Empfindungen und Vorſtellungen, Wahrnehmungen und Erfahrungen, wohl aber ſeine Gedanken hervorbringe. Der Urheber eines jeden meiner Gedanken bin ich ſelbſt; und dies iſt in mir, dem Denkenden, gegründete Nothwendigkeit, daß ich bei keinem meiner Gedanken, der in irgend einer Weiſe bedingt und endlich iſt, ſtehen bleibe, ſondern jene Nothwendigkeit bringt mit ſich, daß jede Schranke, ja die Grenze ſelbſt eines Gedankens, welcher er vorerſt ſei, weggedacht werde. In dieſer Nothwendigkeit bringe ich alſo durch mich ſelbſt allein den unendlichen, unbegrenzten, den keine Negation enthaltenden, den abſolut affirmativen Gedanken hervor. Aber ſeinen Gegenſtand, den er haben muß, ſonſt wäre er gar kein Gedanke, ſeinen Gegenſtand — das gedachte Object — oder wenn er, der Gedanke ſelbſt, von mir etwa mit dem Namen „Gottheit“ bezeichnet wird und ſein Gegenſtand auch, die Gottheit — bringe ich nicht hervor: ihr Gedanke iſt mein Werk, ſie aber nicht; ſie iſt außerhalb des Selbſtbewußtſeins und des Daſeins, das vom Selbſtbewußtſein unterſchieden iſt. An die Frage um „wie komme ich zu dem Gedanken der Gottheit?“ knüpft ſich die

:re an „welches ist der Inhalt seines Gegenstan-
" „was enthält die Gottheit, oder welches ist das Wesen
Gottheit?" In dieser andern Frage unterscheidet das
stbewußtsein „Wesen der Gottheit" und „Gottheit"
einander, wie sich vom Dasein und von der Gottheit selbst,
aber bei dieser Unterscheidung nicht stehen bleiben, weil jener
nke der ist, in dem alle Negation negirt wurde, der unend-
grenzenlose Gedanke. Der Unterschied des Wesens seines
standes von dem Gegenstande selbst wäre aber, wie aller
schied, ein Negatives, wenigstens Endliches: es muß
: das Selbstbewußtsein consequent negiren den Unterschied
Wesens, das das der Gottheit sei, und die Gottheit selbst,
§. 126. Mittelst dieser Negation nimmt es die Wesenheit
ie Gottheit selbst, die Gottheit für die unendliche Wesen-
est Deus essentia omnibus numeris absoluta, ejusque
itatio est infinita. So ist Gott das Wesen aller Wesen und
) der Wesenheit Gottes gar nicht die Frage. Aber wenn das
oder der Mensch dann nichts weiter von sich zu sagen wüßte,
das: „ich bin ein Wesen", wäre hiermit sehr wenig gesagt, —
von Naturgegenständen, wenn es in Ansehung des einen oder
m blos hieße: „das ist ein Ding." Der Mensch weiß von
bei weitem mehr zu sagen, als das, daß er ein oder das We-
sei. Unterscheidet er sich nun, wie er muß, vorerst von Gott,
weiß er von ihm nichts weiter zu sagen, als daß er sei das
vollkommenste Wesen, so ist damit noch weniger gesagt, als
) der Mensch von sich zu sagen weiß, obzwar er oder das
lbstbewußtsein in sich keine Schrankenlosigkeit, absolute Voll-
mmenheit, keine Unendlichkeit anzuerkennen vermag: im Gegen-
l ist er nur ein endlicher und beschränkter. Der Gedanke von
Gottheit als der absolut vollkommenen Wesenheit
nügt also dem seiner sich bewußten Subject nicht, und kann
n nicht genügen; es kann bei dieser absoluten Abstraction nicht
ben bleiben. Das göttliche Wesen ist das gedachte, und hier

die Gottheit ſelbſt iſt die gedachte, das Selbſtbewußtſein, die Ichheit iſt die denkende, und die Gottheit iſt die gedachte in dem vorſtellenden Bewußtſein wie es ſich vom Daſein unterſcheidet, die gedachte: der Gedanke der Gottheit der innere und vom Bewußtſein hervorgebrachte, — ſie die gedachte iſt die außerhalb des Bewußtſeins und des Daſeins gedachte. Einen Inhalt muß ſie, damit die Gottheit nicht hinter der Menſchheit zurückbleibe, beſagtermaßen haben. Wie kömmt nun das Selbſtbewußtſein zu dieſem Inhalte und zur Anerkennung deſſelben? iſt die Frage. Sich unterſcheidend vom Daſein und dies vorerſt beſeitigend, als gehe es das Selbſtbewußtſein gar nicht an, reflectirt eben das Selbſtbewußtſein nicht auf das Daſein, ſondern auf ſich unmittelbar, darum weil es ſich ſelbſt unmittelbar hat; es iſt das Bewußtſein ſeiner, es iſt ſich das nächſte, jeder iſt ſich der nächſte. Dieſe Reflexion auf das Bewußtſein durch es ſelbſt zu dem Zweck, jenen Inhalt zu ſuchen und anzuerkennen, den die Gottheit habe, iſt die auf die Natur des Selbſtbewußtſeins, daher oben unter a. — c. das Selbſtbewußtſein zuerſt vorkommen mußte. — Das gedachte Weſen oder Gott wird aus der Natur des Selbſtbewußtſeins

1) ſelbſt als das denkende gedacht: die gedachte Gottheit iſt die denkende, die Intelligenz; denn das Ich, von dem ſie gedacht wird, iſt ſeiner Natur nach das denkende. Aus ſich nimmt das Ich die Intelligenz, die ſein Weſen iſt, und ſetzt die Intelligenz zuvörderſt in dem von ihm hervorgebrachten abſoluten Gedanken und dann in ſeinen Gegenſtand — Deus est essentia intelligens. Bei dieſer Operation abſtrahirt das Selbſtbewußtſein von den Bedingungen, unter denen das Sein als Denken ſein Weſen iſt. Dieſe Bedingung iſt die Natur, die Individualität. Dieſe Beſchränkung geht aber nicht mit in den Gedanken und ſeinen Gegenſtand. Die göttliche Weſenheit iſt die denkende, rein und abſolut denkende. Die menſchliche Intelligenz iſt bedingt

durch den Kopf. Gott bedarf keines Hauptes, damit er der denkende sei. — Die Reflexion setzt sich fort

2) als die auf die Natur des Ich oder Selbstbewußtseins, die der Wille ist. Die von mir gedachte Gottheit wird als die wollende gedacht. Die göttliche Wesenheit ist Wille, Deus est essentia intelligens ac volens. In der Ichheit aber verhalten Intelligenz und Wille sich auf die unter c. oben betrachtete Weise so zu einander, daß die eine durch den andern, der andere durch die eine nicht nur gegenseitig bedingt sind, sondern auch sich in einander aufnehmen, eine Intussusception gleichsam, eine Identität beider statt hat. Die Natur des Menschen ist das Sein als das Denken in der Identität mit dem Wollen, oder das Sein als die Identität der Intelligenz und des Willens. So ist das Ich in dieser Identität des „Kopfes und Herzens" nicht mehr blos ein Ich, sondern Geist. Die Natur des menschlichen Geistes ist eben jene Identität der Intelligenz und des Willens. Bis dahin nun geht das Selbstbewußtsein noch nicht, daß die von ihm gedachte Gottheit, die als die denkende und wollende gedacht wird, auch als Geist und zwar als der Geist gedacht werde; folglich noch nicht bis dahin, daß jene Identität des Denkens und Wollens, der Intelligenz und des Willens in der Gottheit oder als die Gottheit selbst anerkannt sei, — warum noch nicht bis dahin? Weil das Selbstbewußtsein hier vorerst das sich vom Dasein unterscheidende ist, die Natur und die Welt bei Seite läßt. Erst wo diese in Betracht kommen, ist die Rede vom Geiste: und so spricht der Mensch auf dieser Stufe des Selbstbewußtseins vom Geist, den er habe, aber nicht von sich, der Geist sei. Hier heißt es höchstens „es giebt geistreiche Menschen", „der eine hat mehr Geist, der andere weniger." Hier gilt nur erst, was der Franzose esprit nennt, der Geist ist hier nur erst ein Prädicat, noch nicht Substanz als Subject. Also da hier das Ich sich noch nicht als Geist zu wissen vermag, kann es auch aus seiner Natur für

den Inhalt, den die gedachte Gottheit habe, noch nicht den Geist nehmen. Der Geist kömmt bei der Gottheit hier noch nicht in Betracht, der Geist ist dem Selbstbewußtsein hier noch zuwider. Wie nimmt aber dann die Ichheit hier jenen Inhalt des Gegenstandes, den ihr unendlich vollkommener Gedanke hat, jenen Inhalt des undendlich vollkommnen Wesens, der die Intelligenz und Wille sei? Noch nicht in der Identität beider, sondern nur so, daß in der Gottheit Denken und Wollen mit einander sind, wie zwei Eigenschaften sind, vereinigt sind, aber nicht eins und dasselbe. Und zwar entweder

α. ist diese Vereinigung, unio voluntatis et intelligentiae in Deo, gedacht als eine Unterordnung des Denkens unter das Wollen. So ist das göttliche Wollen unter sich habend das göttliche Denken. Der Wille der Gottheit steht oben an, unzertrennlich davon, aber darunter, die Intelligenz. Wie kommt denn aber das Selbstbewußtsein dazu, die Vereinigung als diese Subordination zu denken? Auch durch Reflexion auf sich. Obzwar in sich die Unzertrennlichkeit, gehend bis zur Identität, die Identität des Wollens und Denkens anerkennend, ist doch das Denken dem Wollen subordinirt. Der Wille, für den durch ihn das Gesetz ist, worunter er stehe, der freie Wille unter dem Gesetz ist das erste; das Denken, der Verstand, alles Wissen überhaupt ist das zweite. Für den Menschen im Leben zu seiner Bestimmung kömmt es vor allem auf den Willen an, dann allerdings auf das Denken, ohne das er nicht vernünftiger Wille wäre. So hat die Natur des Menschen, hier genannt die Vernunft, als practische Vernunft das Primat vor ihr selbst als blos theoretischer, reiner Vernunft; und so wird, indem die Subordination der reinen unter die practische Vernunft anerkannt wird, auch dort, wo es den Inhalt der gedachten Gottheit gilt, vor allem ihr Wille vorangestellt: der ewige, heilige Wille ist der Wille der Gottheit. Ihn vermag der Mensch aus dem Gesetz, das er kraft seiner Vernunft sich selbst giebt, wie er

kraft eben derselben den Gedanken der Gottheit selbst hervorbringt, zu erkennen. So ist auf dieser Seite der abstracte Rationalismus der practische, und ist auf dieser Seite die gedachte Gottheit als die wollende und denkende gedacht. Von ihr als Geist ist in der Kant'schen Philosophie wenig die Rede. Oder

β. es wird jene Vereinigung des göttlichen Willens mit der göttlichen Intelligenz genommen als die Unterordnung des Willens unter die Intelligenz: dann ist eben der abstracte Rationalismus nicht der practische direct, sondern der theoretische, der mittelbarer Weise (mittelst der Intelligenz) der practische wird. Dies ist der nach der Kant'schen Philosophie beliebte Rationalismus in unsern Tagen. In theoretisch-rationalistischer Weise wird die Einigung der Intelligenz und des Willens, wie sie die Natur des Selbstbewußtseins oder der Ichheit, ja die Ichheit selbst ist, für eine Subordination des Willens unter die Intelligenz genommen. Es ist nämlich im abstracten Rationalismus überhaupt von dem Wesen Gottes entweder noch nicht oder nicht mehr die Rede, sondern nur von dem göttlichen Wesen oder von Gott als dem Wesen. Diese göttliche Wesenheit nun oder Gott wird gedacht nicht als ein Subject, wie der Mensch oder das menschliche Wesen ein solches ist, — vollends nicht als ein Object (wie die Sonne ꝛc.), sondern rein und allein als die unendliche Subjectivität. Daher auch jeder Name für sie, der an das Subject erinnern könnte, möglichst vermieden wird — „die göttliche Wesenheit ist die Gottheit": dieser Name hält sich, wie jener Gedanke von ihr als der reinen Subjectivität, eben in ihr, der Subjectivität. — Theoretisch-rationalistisch nun wird die Gottheit oder das göttliche Wesen gedacht von dem seiner sich bewußten Subject, von dem sich denkenden, selbst als die denkende: diese unendliche Subjectivität, das gedachte göttliche Wesen, wird gedacht als denkende, intelligente. So steht das eine Element des Selbstbewußtseins oben an. „Denkende Gottheit wollen wir haben, keine andere!

Denn jeder von uns iſt ein Denkendes!" Und ſo wird der auch wohl, obſchon nicht mit beſonderem Nachdruck, weil im Denken ſich der Geiſt zeigt, die göttliche Weſenheit als Geiſtigkeit, die Gottheit als Geiſt gedacht; aber „Geiſt" hat die Gefahr wieder in ſich, ein Subject zu bezeichnen; alſo „geiſtige Gottheit". — Das andere Element des Selbſtbewußtſeins, der Wille, wird gedacht in der göttlichen Weſenheit als mit ihr der denkenden verknüpft, das iſt die unio, aber ſo daß dieſer Wille vielmehr eine Beſtimmtheit des göttlichen Weſens als das göttliche Weſen ſelbſt wäre. Die Gottheit, weſentlich die denkende, hat Willen. Und ſo iſt der Wille gewiſſermaßen im Verhältniß des Prädicats, jedoch nicht zu einem Subjecte, aber zur Subjectivität. Darauf alſo liegt in dieſem theoretiſchen Rationalismus das Hauptgewicht, daß die Gottheit gedacht werden müſſe — die Weſenheit — als Intelligenz, dann auch als die Intelligenz die wollende ſei oder einen Willen habe.

Im practiſchen Rationalismus verhält ſich dies anders, da in ihm die Intelligenz, wie ſie mit dem Willen vereinigt iſt, in der göttlichen Weſenheit als dem Willen ſubordinirt gedacht wird. In dieſem Rationalismus iſt daher auch ſelbſt von der Subjectivität abſtrahirt, weil ſelbſt dieſe noch entfernter Weiſe an das Subject erinnert. Da aber iſt ein Unterſchied im practiſchen Rationalismus, wie er der Kant'ſche und in dem wie er der Fichte'ſche iſt: beiden war allerdings der unendliche freie Wille das erſte, angehend die göttliche Weſenheit: aber ſo, daß Kant es noch nicht verſchmähte, dieſe göttliche Weſenheit nicht blos in der Subjectivität, ſondern ſogar ſelbſt als Subject zu nehmen. Der Wille iſt das erſte, und die Anerkenntniß deſſelben in dem ſeiner ſich bewußten Subject, im Menſchen und durch ihn iſt vermittelt durch die Reflexion auf ſeinen Willen und das Geſetz einerſeits, und andererſeits auf das durch ſeinen Willen zu vollbringende wie auf das, deſſen es wenigſtens würdig iſt oder wird, — kurz vermittelt durch die Reflexion auf das Verhältniß der

kraft eben derselben den Gedanken der Gottheit selbst hervorbringt, zu erkennen. So ist auf dieser Seite der abstracte Rationalismus der practische, und ist auf dieser Seite die gedachte Gottheit als die wollende und denkende gedacht. Von ihr als Geist ist in der Kant'schen Philosophie wenig die Rede. Oder

β. es wird jene Vereinigung des göttlichen Willens mit der göttlichen Intelligenz genommen als die Unterordnung des Willens unter die Intelligenz: dann ist eben der abstracte Rationalismus nicht der practische direct, sondern der theoretische, der mittelbarer Weise (mittelst der Intelligenz) der practische wird. Dies ist der nach der Kant'schen Philosophie beliebte Rationalismus in unsern Tagen. In theoretisch-rationalistischer Weise wird die Einigung der Intelligenz und des Willens, wie sie die Natur des Selbstbewußtseins oder der Ichheit, ja die Ichheit selbst ist, für eine Subordination des Willens unter die Intelligenz genommen. Es ist nämlich im abstracten Rationalismus überhaupt von dem Wesen Gottes entweder noch nicht oder nicht mehr die Rede, sondern nur von dem göttlichen Wesen oder von Gott als dem Wesen. Diese göttliche Wesenheit nun oder Gott wird gedacht nicht als ein Subject, wie der Mensch oder das menschliche Wesen ein solches ist, — vollends nicht als ein Object (wie die Sonne ꝛc.), sondern rein und allein als die unendliche Subjectivität. Daher auch jeder Name für sie, der an das Subject erinnern könnte, möglichst vermieden wird — „die göttliche Wesenheit ist die Gottheit": dieser Name hält sich, wie jener Gedanke von ihr als der reinen Subjectivität, eben in ihr, der Subjectivität. — Theoretisch-rationalistisch nun wird die Gottheit oder das göttliche Wesen gedacht von dem seiner sich bewußten Subject, von dem sich denkenden, selbst als die denkende: diese unendliche Subjectivität, das gedachte göttliche Wesen, wird gedacht als denkende, intelligente. So steht das eine Element des Selbstbewußtseins oben an. „Denkende Gottheit wollen wir haben, keine andere!

Die Antwort darauf wurde bei Kant und Fichte als des Glaubens gegeben, deſſen Princip wieder ganz abſt Selbſtbewußtſein — als unendliches gedacht — wäre mit auf das Wollen und Thun, — die practiſche Vernunft, Poſtulat der practiſchen Vernunft.

Mit dem theoretiſchen Rationalismus in jene hältniß der Unterordnung iſt es anders; wie anders? w zeigen nach Folgendem:

Die Einigung der Intelligenz und des Willen des Denkens und Wollens als die Natur der Ichheit, a Ichheit ſelbſt wird in beiderlei Rationalismus für eine ſynthetiſche Einigung genommen; und in beiderlei Ration mus iſt dieſer Syntheſis eine Hypotheſis verknüpft. I einen Form iſt die Syntheſis der Intelligenz mit dem Willen Hypotheſis zugleich der Unterordung eben der Intelligenz den Willen. In der andern iſt umgekehrt in jener Syntheſis Hypotheſis der Unterordnung des Willens unter die Intell Der Rationalismus alſo in keiner von beiden Formen v die Identität der Intelligenz und des Willens zu beg ſen, was etwas anderes als unio und synthesis iſt. Eben iſt ein thetiſches, nicht ſynthetiſch, geſchweige ein durch Hypoth bedingtes Einsſein.

Im theoretiſchen Rationalismus verhält ſich dies weiter ſo:

1) Die Gottheit, göttliche Weſenheit iſt die von mir gedacht, und der Gedanke, deren Gegenſtand ſie iſt, iſt der von mir hervorgebrachte. Aus mir alſo iſt es oder aus der Ichheit als ſolcher, aus dem Selbſtbewußtſein iſt es, daß die Gottheit gedacht wird.

2) Sie wird von mir gedacht ſelbſt als die denkende. Aus mir — dem Selbſtbewußtſein — iſt es, daß ſie als die denkende gedacht wird: die Ichheit iſt die denkende, und darum wird von ihr die Gottheit gedacht als die denkende.

Moralität zur Glückseligkeit. Hier ist dann das göttliche Wesen gedacht als Gott, welcher der Urheber und Vollender der moralischen Weltordnung sei kraft des heiligen Willens, der gedacht wird als das Wesen Gottes. Uebrigens auf das Denken als sein Wesen und auf Gott als Geist wird nicht besonders reflectirt. In der Kant'schen Lehre ist daher die Rede noch im kategorischen Urtheil (Verhältniß des Subjects und Prädicats): „Gott ist der Urheber und Vollender der moralischen Weltordnung, er als der unendlich Wollende, als der Heilige." Vom Geist ist wenig die Rede. Fichte in seinem theoretisch-philosophischen Streben vor allem immer auf die Freiheit, also auf den Willen losgehend, und möglichst aller Beschränkung des Denkens, Urtheilens (wie eben das Verhältniß des Subjects und Prädicats) entsagend, abstrahirt ganz von Gott der einen Willen habe, die moralische Weltordnung begründe, fortführe und vollende. Das sind alles Prädicate in Bezug auf ein Subject. Dagegen nimmt er die göttliche Wesenheit für die moralische Weltordnung selbst, Gott ist die moralische Weltordnung. Da geht das Subject in das Prädicat über; hier ist also practisch die Abstraction vollendet. Er führte das in einer Abhandlung aus in seinem und Niethammers Journal. Das damalige theologische Publikum wurde dadurch empört und Fichte ward des Atheismus beschuldigt. Aber mit dem Setzen der moralischen Weltordnung war ja auch Gott nicht weggesetzt. — Im practischen Rationalismus wird möglichst alles vermieden, was auch nur entfernt auf einen Anthropomorphismus ausgehen könnte, angehend das göttliche Wesen als gedachtes. Der Gedanke, die Idee Gottes oder der Gottheit oder der moralischen Weltordnung wird rein rationell in der Abstraction von allen menschlichen und natürlichen Beschränkungen gedacht; und die Frage ist nur, ob dieser Idee ein Gegenstand entspreche, ob Gott sei der als der Urheber der moralischen Weltordnung gedacht wird, oder — mit Fichte — ob die moralische Weltordnung wirklich sei oder nicht, ob Gott Realität habe.

von ſich unterſcheidet, und auf das göttliche Weſ
dieſer Unterſcheidung. Nun der wichtigſte Punct.

In dem Unterſchiede

a. des Daſeins von dem Selbſtbewußtſein treten
beiden als die zwei Seiten des Unterſchiedes zwar ſchon her
aber doch nur ſo, daß beide, das Daſein und Selbſtbewußt
hier noch keineswegs gleiche Dignität haben. Das Daſein
lich in der Beſtimmtheit des Wirklichen oder als das Daſei
begriffen iſt die Welt, ὁ κόσμος; das Selbſtbewußtſein
der nämlichen Beſtimmtheit oder als das ſeiner ſich bewußte
ject im Allgemeinen begriffen iſt das Ich, ὁ νοῦς. Hier, wo
Weſen als das gedachte im Selbſtbewußtſein, wie es vorſtell
iſt, mit Bezug auf das Daſein genommen wird, will „Ich, ὁ
bei weitem mehr ſagen als „Welt.“ Hier heißt es daher
nicht „die Welt und Ich,“ ſondern „Ich — und die Welt.“
Dignität der Ichheit oder Rationalität iſt hier der Dignität
Welt oder Natürlichkeit unendlich überlegen, jene die hö
dieſe die niedere. Daher das Streben oder die Tendenz, das
liche Weſen als gedachtes in der Ichheit oder in der Vern
wie von ihr die Welt oder Natur durch ſie ſelbſt unterſchieden
zu betrachten und in der Vernunft anzuerkennen. Die Bet
tungsweiſe iſt die oben unter α. und β. vorgekommene doppel

α. die des practiſchen Rationalismus, die der critiſ
Philoſophie. In dieſem oder in dieſer wird das Daſein al
das durch das Selbſtbewußtſein geſetzte genommen. Es
ſind nämlich die Anſchauungsformen der reinen Vernunft, der
abſtracten Subjectivität (bei Fichte), der abſoluten Ichheit, —
Raum und die Zeit, ferner die Denkformen eben jener Subj
vität, — die Categorien, Verſtandesbegriffe, — und endlich
Form der Vernunft ſelbſt als der unendlichen Subjectivität —
Idee, — es ſind dieſe alle insgeſammt, durch welche von der Ic
heit, von dem Selbſtbewußtſeyn das Daſein geſetzt wird, von de
Ich die Welt: der Sinn mit Bezug auf die Anſchauungsforme

ſtand mit Bezug auf die Denkformen oder Categorien, die
ſelbſt mit Bezug auf die Idee, wenigſtens als ein Re-
für die Erkenntniß: es ſind alſo aus dem Weſen des
ewußtſeins Sinn, Verſtand und Vernunft, kraft deren das
oder die Welt geſetzt wird, die Welt die daſeiende iſt.
e man dies Setzen ein Erſchaffen nennen, ſo müßte es heißen:
menſchliche Geiſt iſt der Schöpfer der Welt, das Ich hat die
erſchaffen." Unterſcheidet nun das menſchliche Weſen
ner ſelbſt ſich bewußtes, als jener Geiſt, von ſich das
liche Weſen, und fragt es, worin das göttliche als das
m gedachte anzuerkennen ſteht; ſo wird die Antwort ſein
auf dieſem Standpunct, „nicht in dem Geſchöpf, in der
ſondern in ſich, der erſchaffenden Macht, im Ich."
in der Kant'ſchen Philoſophie die Verweigerung einer Er-
ß Gottes und ſeines Daſeins, ſeiner Exiſtenz mittelſt kos-
ſcher, teleologiſcher und phyſicotheologiſcher Beweiſe, welche
) der Welt geführt würden: daher das Streben eines mo-
jen Argumentes, das aus der Vernunft, aus der Ich-
jener Einheit der Intelligenz mit dem Willen, und mittelſt
flexion auf den Willen, deſſen Freiheit, Moralität ꝛc. ge-
verden ſoll. — Das Daſein, ſolcherweiſe bedingt durch
elbſtbewußtſein, iſt hiermit zugleich das dem Selbſtbe-
ſein erſcheinende Daſein. Die Welt, wie ſie zu ihren
ungen die vorhin genannten Anſchauungsformen bis zur Idee
die Erſcheinungswelt, mundus *φαινόμενον*, mundus
ilis. Was ſie an und für ſich ſelbſt ſei, iſt nicht zu
iſen und zu erkennen: denn bei der Frage nach dem Da-
ı und für ſich muß ich mich vergeſſen, abſtrahiren von der
der Ichheit, des menſchlichen Geiſtes überhaupt, von allen
ungen des Daſeins; und nur unter dieſen Bedingungen iſt
aſein, die Welt wirklich. Ich kann alſo nur wiſſen, was
Welt für mich ſei, die wirkliche aber doch nur erſcheinende:
ie an ſich ſei und für ſich, kann ich nicht wiſſen. Das

Daſein, ſo ein durch das Selbſtbewußtſein geſetztes, die Welt — die Schöpfung des Selbſtbewußtſeins, ſein Werk — iſt freilich zugleich dafür anzuerkennen, daß der Grund dieſes Geſetztwerdens ein ſchlechthin unerforſchlicher, unerkennbarer ſei, indem er der Grund auch meiner ſelbſt oder der Vernunft ſein würde als das mich oder ſie Setzende. Dieſen Grund hat die critiſche Philoſophie „das Ding an ſich" genannt, das Weſen der Welt, das An- und Fürſich derſelben. Ja, dies Weſen meiner ſelbſt, das An- und Fürſich der Vernunft kann die Vernunft nicht begreifen, da hört das Wiſſen auf; und damit auch iſt die Möglichkeit negirt, daß das göttliche Weſen, wie es das im Selbſtbewußtſein, in der Vernunft und dadurch gedachte iſt, erkannt oder begriffen werde. Von Gott demnach kann der Menſch nur denken und reden, wie er für ihn in ſeinem freien Wollen, moraliſchen Geſinnungen und Handlungen und höchſtens in ſeinem Glauben iſt, nicht aber wie Gott an und für ſich ſelbſt iſt. Hier die abſolute Negation der Erkennbarkeit Gottes. Anerkannt, obwohl unbekannt und unerkannt bleibt hierbei die unendlich höhere Dignität, die im Gedanken vom göttlichen Weſen das göttliche Weſen hat, verglichen mit der Dignität des menſchlichen Weſens oder des Selbſtbewußtſeins; und das iſt auf dieſer Seite die Religioſität, die rein practiſche Vernunftreligion, — bis dahin, wo das göttliche Weſen für identiſch mit der moraliſchen Weltordnung genommen wurde: da tritt jene Anerkenntniß in den Hintergrund und mit ihr die Religion, — denn da iſt wie die moraliſche Weltordnung, ſo die Menſchheit von der Gottheit nicht mehr verſchieden. Daher mußte von dieſer Identität der Verdacht des Atheismus entſtehen, welcher Verdacht daher nicht ſo ungegründet war.

Im theoretiſchen Rationalismus

β. wird auch wie im practiſchen das Daſein als geſetztes, aber nicht wie in dieſem als durch das Selbſtbewußtſein geſetztes genommen, und ſo iſt es hier eher das blos Gegebene als

das Gesetzte. Es ist also hier abstrahirt von jener reinen Subjectivität, von jener unbeschränkten Subjectivität, von der reinen Rationalität, wie sie durch ihre Wesenheit, durch die genannte Anschauungs-, Denk- und Vernunftform das setzende Princip des Daseins sei. Der theoretische Rationalismus bekümmert sich wenig um die Critik der reinen Vernunft, und nimmt die Welt in ihrer Wirklichkeit, wie sie sich findet, wie sie empfunden, wahrgenommen, erfahren wird, wie sie in der Erfahrung gegeben ist: sie ist da, ja sie ist das Dasein: woher das Dasein, woher sie komme, darnach wird nicht gefragt. Daher ist dieser Rationalismus ein reines Zugreifen zu allem Gebotenen. Hier wird daher auch jener Unterschied zwischen der Welt als Erscheinungswelt und zwischen dem Wesen oder dem Dinge an sich unbeachtet gelassen; von dem Ding an sich spricht man da nur noch spottweise, als wäre die bloße erscheinende Welt die wahrhaft wirkliche Welt und als könne der Mensch wie in seinem Leben, wo es recht ist, so auch in seinen Forschungen, ja in der Religion nichts besseres thun, als daß er sich an die Welt wie sie existirt, und an die in der existirenden Welt sich zutragende Geschichte hält. Dieser Rationalismus dringt daher vor allen Dingen auf Erfahrung, die der Grund aller Wahrheit sei, und die man nur vernünftig — daher nennt er sich Rationalismus — nehmen, beurtheilen und brauchen müsse. So ist der Rationalismus wirklich Empirismus. Eine Reflexion jedoch in jenem Unterschiede des Daseins vom Selbstbewußtsein macht er und muß er machen, eben weil er das zu sich gekommene Bewußtsein, das Selbstbewußtsein ist, — die Reflexion nämlich, daß alle Erfahrungen, die der Mensch habe oder zu denen er, einer mittelst des andern, gelange, von ihm — dem Menschen — gemacht werden; und die Folge dieser Reflexion ist die in dem Urtheil: „die Welt habe ich nicht gemacht, aber die Erfahrung von der Welt habe ich gemacht und macht die Menschheit fort und fort.“ Kommt es nun bei solcher Unterscheidung, indem neben der Natur, welche die Welt — wie

ich ſie erfahre — habe, und neben der Natur des Menſchen — wie er ſie an ſich erfährt — das göttliche Weſen als gedachtes im Bewußtſein vorhanden iſt, — kommt es da zur Reflexion des ſeiner ſich bewußten Subjectes auf dies gedachte Weſen, ſo muß von ihm eben jenes Unterſchiedes wegen anerkannt werden, daß nicht in der Natur, Welt, ſondern in der Erfahrung von der Welt, alſo in dem Selbſtbewußtſeyn wie es Erfahrungen macht, — in dieſer Empirie das gedachte Weſen anzuerkennen ſei. Denn abſtrahirt die Vernunft, wie ſie hier theoretiſch-thätig iſt, von der Erfahrung, ſo hat ſie keine Welt: in der Welt alſo, unabhängig von der Erfahrung, iſt das göttliche Weſen nicht anzuerkennen, aber im Selbſtbewußtſein wie es Erfahrungen hat und macht, aber nicht zu begreifen. Was erkannt werden ſoll und kann, das muß von den Menſchen unmittelbar oder mittelbar, geradezu oder durch einen Schluß erfahren werden können; aber vom göttlichen Weſen iſt keine Erfahrung möglich, eben weil es als das unendliche gedacht werden muß, und weil die Erfahrung, ſo weit ſie geht, doch nur immer das Endliche faſſen kann. — Daher nun

b. daß der practiſche Rationalismus, abſtrahirend vom Daſein, reflectirend auf das moraliſche Bewußtſein, beſonders ſich für die Anerkennung des göttlichen Weſens als des gedachten im Glauben hält und halten muß, in einem Glauben, der, wie das Daſein, ebenſo ein durch das Selbſtbewußtſein Geſetztes iſt, ein Gefordertes, Poſtulirtes. Die Welt iſt das Geſetzte durch Syntheſis und Analyſis; dieſer Glaube iſt das Geſetzte blos durch die Forderung, das Poſtulat: ſo iſt er rein moraliſcher Vernunftglaube.

Daher denn weiter, daß im theoretiſchen Rationalismus, wenn er conſequent iſt, von dieſem Vernunftglauben als einem Poſtulat, als einem auf jene Weiſe Geſetzten, abſtrahirt wird. Hier iſt nämlich das Princip aller Wahrheit und Gewißheit nicht das rein moraliſche Selbſtbewußtſein als ſolches, die

ne Vernunft, die practische: sondern das durch Erfahrungen be-
agte und durch Erfahrungen selbst bewährte, bereicherte Bewußt-
n. Hier also ist das Princip das der Ueberzeugung des
elbstbewußtseins mittelst der Erfahrung, wie sie die
berzeugung seiner selbst ist, Selbstüberzeugung. In Ansehung
s göttlichen Wesens, seiner Anerkenntniß, Wirklichkeit wird
r nicht Glaube gefordert, nicht postulirt, sondern darauf ge-
ngen, daß der Mensch durch Erfahrung und durch Vernunft
) überzeuge. Dies die Selbstüberzeugung und Selbstüber-
ugungstreue. Wird da vom Glauben noch gesprochen, so
dies nur aus Gewöhnung: sonst aber ist wenig von ihm die Rede.
Vorgriffsweise und des Contrastes wegen kann folgende Be-
tung hinzugefügt werden:

Anmerkung:

In dem betrachteten Unterschiede hebt die christliche Lehre
eder auf der einen, noch andern Seite desselben, weder mit dem
elbstbewußtsein, noch mit dem Dasein, sondern

1) mit dem unendlichen Gedanken Gottes des Gei-
es an. Dies ist das erste. Den Gedanken selbst findet sie
reits in der jüdischen Religion obzwar noch nicht als den
s Geistes, doch als den Gottes, dessen Wesen der Geist
l, traditionell vor; und sie erhebt ihn nur darüber hinaus, daß
der Gedanke Gottes sei, der das Geistige zu seinem Wesen
abe. Darin, daß sie den Gedanken hat und lehret als den
Gottes des Geistes selbst, geht sie über die jüdische Re-
ligion hinaus, ist sie kein neuer Lappen auf einem alten Kleide,
sondern ist diese Lehre schlechthin neu, nicht die jüdische, sondern
die christliche. Der Gedanke Gottes des Geistes, mit dem die
christliche Lehre anhebt, ist es, in dem und mittelst dessen sie das
Wesen Gottes des Geistes anerkennt; nicht das daß Gott den
Geist habe, ist das Wesen desselben — das wäre noch jüdisch:
sondern das Wesen Gottes, welcher der Geist ist, wird in der
christlichen Lehre anerkannt und gelehrt. Von diesem Wesen des

Geistes weiter unten. Der Rationalismus dagegen hebt in jenem Unterschiede mit der einen Seite desselben, dem Selbstbewußtsein an, mit einer Reflexion auf dieses, in seiner Subjectivität, ja auf es als Subject. Er also ist gleich in seinem Beginn nicht christlich. Sodann . . .

2) der Geist aber ist allein für den Geist und allein von ihm anerkennbar. Der mit der Anerkennung seiner verknüpfte Glaube an ihn, der christliche, ist also der Glaube des Geistes an den Geist. Für das Geistlose, so bestimmt es und so energisch seine Wirksamkeit sei, für es als Lebloses, für die Sonne, das Licht derselben, für es als Lebendiges, für das Thier mit aller Energie seiner Sinne ist der Geist nicht: er ist nur und allein für den Geist: und so ist die christliche Lehre — welche das zweite wäre — erst hiermit die, in der und mittelst deren die eine Seite jenes Unterschiedes nunmehr in Betracht kommt, nämlich das Selbstbewußtsein: es ist das zweite, nicht das erste. Das Wesen Gottes des Geistes ist das Bewußtsein seiner als des ewigen, durch keine Subjectivität und Objectivität bedingten Geistes, das Bewußtsein Gottes selbst. Er, der Geist, ist allein für den Geist: denn das Wesen des Geistes, für den er ist, ist eben auch das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein in jener Seite des Unterschiedes in der Subjectivität und Ichheit. Gott ist für mich, für dich, aber nicht für den Baum, für die Sonne ꝛc. Auch die Anerkennung des Selbstbewußtseins, für das Gott der Geist sei und das an ihn zu glauben vermöge, war für die christliche Lehre traditionell vorhanden in der jüdischen bis auf den sagenhaften Anfang zurück d. h. in den drei ersten Kapiteln des ersten Buches Mosis, in jener wunderlichen und wundersamen Parabel. In diesem alten Mythos kommen die Worte vor als aus dem Munde Gottes: „Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei"; und dann: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn." So hat von da aus die christliche Lehre die Anerkenntniß von

dem Menſchen, der das Ebenbild Gottes ſei. Dieſe Anerkenntniß läßt ſich auch der Rationalismus aber nur in einem Puncte gefallen, in allen übrigen iſt und muß er dagegen ſein. Dieſer eine Punct nämlich iſt der, daß nach jener Parabel alles was Gott erſchaffen habe, folglich auch der Menſch gut ſei. Das acceptirt der Rationalismus utiliter, indem ſeine Lehre iſt, daß der Menſch von Natur gut ſei und daß es für ſeine Beſtimmung im Leben, in ſeiner Fortbildung nur darauf ankomme, daß er beſſer werde und das urſprünglich Gute quantitativ ſich ſteigere. Aber die chriſtliche Lehre iſt, was eben dieſen Punct angeht, weiter die, daß der Menſch in jenem urſprünglichen Lande der Unſchuld oder des Guten nicht verblieben, ſondern daß er in das Gegentheil, in das Böſe übergegangen ſei und alſo nicht von Natur gut (vom Schöpfer her — gut, ja!) ſondern von Natur böſe, mithin auch daß er einer Rückkehr aus dieſem natürlichen Stande des Böſen in den Urſtand des Guten bedürfe, einer gänzlichen Umwandlung, die qualitativ verſchieden ſei von dem Stande, worin er war, wie das Böſe vom Guten, — und nicht blos quantitativ wie das Beſſere vom Guten. Dies kann der theoretiſche Rationalismus nicht anerkennen, eben weil er ſeinen Anfang nimmt in und mit dem Selbſtbewußtſein, nicht aber mit dem Gedanken Gottes des Geiſtes und mit dem Glauben an ihn, und weil er aus dieſem Selbſtbewußtſein die Anerkennung des göttlichen Weſens, die Ueberzeugung von deſſen Sein und ſeine ganze Religion deducirt, die rein rationaliſtiſche. Die rationaliſtiſche Lehre iſt auch in dieſem Puncte nicht die chriſtliche, hat höchſtens nur noch oberflächlich den Schein derſelben, wenn ſie vom Ebenbilde Gottes im Menſchen redet: ihr von Natur den Menſchen für gut halten iſt ihr das Ebenbild Gottes. Zur Vervollſtändigung jener Vorſtellung vom Ebenbilde Gottes gehört noch hieher aus der Parabel, angehend den Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen und das Verbot Gottes, nicht davon zu eſſen, — die Schlange mit ihrer Rede: „ſobald ihr davon eſſet,

werdet ihr ſein wie Gott und wiſſen, was gut und böſe iſt"; und nachdem genoſſen iſt davon, ſpricht Gott „Adam iſt worden wie unſer einer, er weiß was gut und böſe iſt" — er iſt zur Erkenntniß gekommen. Die älteren Exegeten nehmen jene Rede der Schlange für eine Lüge um den Menſchen zum Böſen ſelbſt zu verführen, und die Worte Gottes für eine Ironie vel quasi für einen Spott, als ſage Jehova: da haben wir es, da haben wir nun einen Menſchen, der ſich einbildet, er ſei wie unſer einer. Das Ganze nehmen dann jene Exegeten dafür, daß mit dieſem Acte, als der Uebertretung des göttlichen Gebots der Menſch ſeine göttliche Natur eingebüßt, das Ebenbild Gottes verloren habe. — Anders hat es Hegel zuerſt genommen: die Schlange ſpricht die Wahrheit wider Willen, ſie will verführen; der redende Jehova ironiſirt nicht, ſondern ſeine Bemerkung iſt: Adam hat jetzt erſt durch ſeine That das erreicht, was er in der Schöpfung ſchon an ſich war; ſo iſt das göttliche Weſen in ihm, er weiß zu unterſcheiden was Gutes und Böſes iſt. Das vermag das Thier nicht, den Gedanken des Guten und den des Böſen zu haben. Darin wird erſt das Selbſtbewußtſein realiſirt und ſo erſt iſt der Menſch das Ebenbild Gottes, deſſen Weſen das Gute, der die Unterſcheidung ſeines Weſens vom Böſen iſt. Der Menſch unterſcheidet, — und das iſt ſeine Dignität, das göttliche in dem Selbſtbewußtſein —, Böſes vom Guten: aber es bleibt nicht blos bei dieſem durch einen Denkact Eines vom Andern Unterſcheiden, ſondern es kommt auch zum Willensact (ſtatt des Guten das Böſe zu thun), der zugleich Denkact iſt: und hiermit erſt beginnt der Sündenfall. Er iſt von Natur her aber durch ſeinen Willen böſe und bedarf der Verſöhnung mit Gott, bedarf der Reue und Buße. Das läßt nun gleichfalls nicht der Rationalismus gelten, ſondern treibt frivol oder ernſthaft ſeinen Scherz mit der alten Sage und Parabel, wie die Schlange lügt und wie Gott ſeinen Spaß daran hat, daß der Menſch meint, er ſei nun

Gott gleich. Dieſer Rationalismus beſonders als theoretiſcher iſt, indem die chriſtliche Lehre die — kurz — vom Sündenfalle und der Nothwendigkeit der Verſöhnung iſt, und indem er das alles negirt, darin auch der nicht chriſtliche. Endlich

3) Die chriſtliche Lehre iſt, daß Gott der Geiſt als der Logos Menſch geworden ſei, Joh. 1, 14, alſo die Lehre von der Menſchwerdung Gottes. Sie hebt an mit dem unter 1) genannten Gedanken Gottes des Geiſtes und mit dem Glauben an ihn den Geiſt. Sie reflectirt dann auf die eine Seite jenes Unterſchiedes, auf das Selbſt-bewußtſein im Unterſchied vom Daſein; und hier ſetzt ſich jener Gedanke mittelſt des Begriffs vom Logos in die Einheit mit dem Selbſtbewußtſein oder mit dem ſubjectiven Geiſte, mit der geiſtigen Subjectivität, und zugleich mit dem vom Selbſtbewußtſein unterſchiedenen Daſein, mit der Natur, wie ſie die lebendige und in ihrem Unterſchiede unzertrennlich mit dem Selbſtbewußtſein vereinigt, die menſchliche Natur iſt, — *θεὸς ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Es geht in dieſer Lehre alſo von Gott, dem unendlich Erhabenen, herab zum Selbſtbewußtſein in jener relativen Einheit mit dem Daſein. — Der Rationalismus kehrt das um: er hebt mit der Reflexion auf das Selbſtbewußtſein an und giebt dem von ihm allein hervorgebrachten Gedanken des göttlichen Weſens zum Inhalte die weſentlichen Beſtimmtheiten des Selbſtbewußtſeins, die Intelligenz und den Willen. So kommt an die Stelle der chriſtlichen Lehre von der Menſchwerdung Gottes die Lehre vom Gottwerden des Menſchen — eine anthropomorphiſtiſche Lehre. Der Rationalismus ſetzt in den Gedanken Gottes und relativ in deſſen Gegenſtand die rein menſchliche Natur, und das iſt leicht gethan. Hiermit erreicht die rationaliſtiſche Lehre nicht einmal die altgriechiſche Religion, geſchweige die chriſtliche; was aus folgendem erhellt. Wohl kam in den Mythen der griechiſchen Religion der Menſch dahin, daß er ein Gott wurde, alſo zur Dei-

fication; aber dann war einerſeits der Mythus der, daß der M
ſelbſt von einem Gott abſtamme mit einem menſchlichen W
ſo Heracles von Zeus; andrerſeits aber muß er ſich erſt v
tüchtig machen, unter die Götter aufgenommen zu werden und
Olymp das Leben eines Gottes zu haben. Tüchtig dazu ma
er ſich durch die Arbeiten im Daſein, er läßt es ſich ſauer w
den, Heracles wird endlich noch verbrannt, dann aber nimmt
Zeus auf. — Dem Rationalismus macht es weiter nicht
Mühe, den Menſchen zu vergöttern: dieſer iſt ohnedem von Na
ſchon gut und hat ſo leichte Arbeit. Die chriſtliche Lehre in
ſem Puncte iſt dem griechiſchen Mythus von Heracles ungem
ähnlich: Heracles der griechiſche Chriſtus — arbeiten muß le
rer, lehren, an das Kreuz geſchlagen wird er, gleich Herac
Cfr. Hegel in der Religionsphiloſophie.

§. 130.

Das Weſen Gottes als begriffenes in dem vom vorſtell den Bewußtſein unterſchiedenen Daſein, oder die Na Gottes in der Natur.

Sie iſt auf das erhabenſte dargeſtellt in den Büchern
A. T., z. B. im Buche Hiob, da etwa, wo Gott zu dem klagen
und rechtenden Hiob ſpricht: „wo wareſt du, als ich die E
gründete, als mich die Morgenſterne lobten.“ Von dieſer D
ſtellung iſt hier abzuſehen:

Wie das vorſtellende Bewußtſein ſich durch ſein D
ken vom Daſein unterſcheidet, ſo auch unterſcheidet es v
ſich das Daſein. Hier ſind die beiden Seiten des U
terſchiedes, die eine zuvorderſt das vorgeſtellte Daſein,
andere das vorſtellende Bewußtſein. — Oben ſtand le
res voran, diesmal erſteres.

a. Der Unterſcheidungsact ſelbſt aber iſt hier ni
alsbald ein Denk-, ſondern vorerſt ein Vorſtellungsa
Wie die Kinder das, was da iſt, ihnen gegenwärtig, von ſich

s als seiner sich bewußt, auch vorerst nur durch das Vorstel-
l unterscheiden, nicht durch das Denken; also auch hier.

Die Unterscheidung selbst aber ist eine zweifache, nämlich

α. eben die des Daseins vom Bewußtsein, indem beides ein vorgestelltes und das Unterscheiden selbst ein Vorstellen ist; dann

β. die beider, des Daseins und Bewußtseins, von dem unbedingten oder absoluten Gedanken und von dessen Gegenstand.

Jener Unterschied also und der Unterscheidungs- als Vorstellungs-Act wird begriffen werden können und müssen mittelst der Reflexion auf diese zweifache Unterscheidung. Somit

ad α. Wird das Dasein als solches genannt, so ist nicht eine Vorstelluug, sondern ein Gedanke, ja eine Categorie bezeichnet; das Genannte ist dann nicht das vorgestellte, sondern schon das gedachte Dasein. In jenem Unterschiede aber, dem ersten, hat die eine Seite, das Dasein, die Bestimmtheit des vorgestellten, demnach ein schon unterschiedenes, — indem die Negation der Unterschiede im Vorstellen die Negation wäre im Denken und das Nichtunterschiedene, das schlechthin Identische, das Gedachte, nicht das Vorgestellte. Nennt einer das Dasein, sagt er „es ist da", so fragt der andere „was ist denn da?" Diese Frage kommt aus dem vorstellenden Bewußtsein und weist auf den Unterschied im Dasein. Somit sind das vorgestellte Dasein Berge, Ströme, Thäler, Bäume, Pflanzen, Thiere, das alles neben und mit einander; sie sind da, coexistiren. Davon weiter unten.

Auf der andern Seite ist das Selbstbewußtsein hier auch vorerst nur vorstellendes, und indem von ihm das Daseiende in seiner Verschiedenheit unterschieden wird, selbst blos vorgestelltes Bewußtsein, einzelnes, unmittelbares Selbstbewußtsein, das individuelle, selbst noch im Besondern, in den verschiedenen Kasten — die Braminenkaste, Pariaskaste.

Der Unterſcheidungsact bei dieſer erſten Unterſche
iſt, wie geſagt, bloßer Vorſtellungsact. Die daſe
Dinge und die ihrer ſich bewußt ſeienden Individuen ſind
das Vorſtellen der Individuen, jene von dieſen unterſchieden.
ſo, indem der Unterſcheidungsact nur ein Vorſtellungsact i
die Unterſcheidung ſelbſt eine blos affirmative,
negative, eine nur quantitative, nicht qualitative. Be
Unterſcheidung demnach fließen doch die beiden Seiten des
ſchiedes, jedes als ein vorgeſtelltes, noch einigermaßen in ein
es iſt nichts diſtinct Unterſchiedenes. Der H
punct iſt der: das Daſeiende, das durch das Vorſtell
ſeiner ſich bewußt ſeienden von dieſem ſelbſt unterſchieden wi
für das ſeiner ſich bewußt ſeiende das Erſte, da
deutendſte, ſei es durch ſeine Maſſe, Kraft; und ſo hat jen
terſcheidungs-, weil Vorſtellungsact, für das unterſcheidende
bewußtſein die Folge, ſich für unbedeutend gegen das unterſc
Daſein zu nehmen, bis endlich zur vollkommenſten Indifferen
ſich. Iſt das Individuum am Strom, am Ganges, und e
ihm ein, ſo ſtürzt es ſich hinein. So mit den Frauen der
benen Männer. Gegen Berge, Ströme und andere Naturge
iſt der Menſch ſich nichts. So ſtehen hier vermöge
Unterſcheidung Natur und Menſch einander gegen
er in ſeiner Unterwerfung unter ſie: erſt Daſein und dann B
ſein, und das Bewußtſein gleichgültig. Und ſo iſt hier
was den Menſchen in ſeiner Betrachtung der Natur angeht
gar kein Streben, ihre Geſetze zu erforſchen, die Principien
Formen, Geſtalten, den Grund ihrer Macht zu erkennen,
des Denkens in Begriffen das Daſein zu erkennen, — kein
ben einer Naturwiſſenſchaft. Hier herrſcht die Phantaſie, un
treffend hat Hegel in der Religionsphiloſophie die altin
die Religion der Phantaſie genannt. Das iſt ihr
licher Charakter. Es geht da alles bunt durcheinander.

ad β. So wirkſam und ungebändigt mächtig die Ph

in diesem Verhältnisse des Daseins zum Bewußtsein ist, hat sich doch im Bewußtsein — wundersamer Weise — der Gedanke in seiner Absolutheit erhoben, und ist in Ansehung des Einen als des selben Gegenstandes, des unendlich Einen, das seiner sich bewußte Subject das abstract denkende geworden auf der Spitze des Denkens. Vom Dasein und vom Selbstbewußtsein unterscheidet eben dieses letztere jenen Gedanken und seinen Gegenstand, aber noch so, daß auch hier der Unterscheidungsein Vorstellungs-, kein Denkact ist. Der Gegenstand ist Bram oder Brama, der unendlich Eine und Selbe, Er nicht ein Daseiendes, nicht der Ganges, nicht ein Stier, Er nicht ein bewußt Seiendes, nicht dies oder jenes Individuum, Er in der Negation von allem Dasein und Bewußtsein der absolut Eine, und doch zugleich Er in allem und jedem Dasein, in den Dingen allenthalben: Brama im Ganges, in der Lotospflanze, Brama überall und doch nichts von Allem. So hat hier die Religion nach der einen Seite hin den Schein, pantheistisch zu sein, und andererseits doch auch zugleich den Schein, monotheistisch zu sein: sie hält sich zwischen beiden. — Wie nun aber nach α. das vorgestellte Dasein einerseits und das vorstellende Bewußtsein ein vieles und verschiedenes war durch das Vorstellen selbst, eben so wird auch hier in dieser zweiten Unterscheidung der Gottheit von der Welt und Menschheit in jenem Gedanken unterschieden: es ist im Bram ein Unterschied: Er, der sich selbst Gleiche, ist und heißt Bram; Er, der von sich Unterschiedene, ist nicht Bram, sondern Wischnu; und Er, der in diesem Unterschiede — auf das Dasein als ein Entstehen und Vergehen, als ein Werden und Verwesen hingerichtet — vorgestellt wird, ist Schiwa (Erhalter), Ruthra (Zerstörer). So ist Bram Er selbst, Wischnu und Schiwa; so ist Wischnu Er selbst, Brama und Schiwa. Es ist also hier eine Dreiheit als Einheit, die Trimurti — ein wundersames Gebilde, hinweisend auf die

Trinität. Offenbar ſind die drei Elemente der abſoluten Idee und ihres Gegenſtandes hier vorhanden, aber als vorgeſtellt: es geht auf den Begriff: das Weſen Gottes iſt nahe daran, nicht blos gedachtes, vorgeſtelltes, vielmehr ein begriffenes zu ſein. Aber doch kommt es nicht zum Begriff, geſchweige zur Erkenntniß Gottes; denn das Element, worin das Weſen Gottes das begriffene hier zu werden ſtrebt, iſt doch noch lediglich das vorſtellende Bewußtſein, in welchem Elemente es höchſtens zum Begriff, aber nicht zur Erkenntniß kommt. Wie tief jener hohe Gedanke, den „Trimurti" ausſpricht, noch in der Vorſtellung haftet, zeigt ſich an dem Bilde, das der Inder davon hat: eine Geſtalt mit drei Köpfen nicht ſchön. Aber auch noch in dieſer Unterſcheidung Gottes vom Daſein und Bewußtſein, dann ſeiner in ihm ſelbſt, Brama's von ihm ſelbſt, iſt das unterſcheidende Subject, das Selbſtbewußtſein, ſich nichts, gleichgültig, wie es dort bei der Unterſcheidung unter α. war. Dieſes ſich nichts ſein, dieſes negative Weſen des Selbſtbewußtſeins beweiſt ſich durch das Selbſtbewußtſein wie es als denkendes und denkend auf jenen abſolut einfachen Gedanken Brama's gerichtet von Allem abſtrahirt, von allem Daſein in der Vorſtellung, dann aber auch von ſich in ſeinen Gefühlen, Empfindungen, von ſich in ſeinen Vorſtellungen ja Gedanken, vom Bewußtſein ſelbſt — das Bewußtſein abſtrahirt vom Bewußtſein, dies die Spitze: und ſo vertieft das ſeiner ſich bewußte Subject ſich ganz in jenen Gedanken bis zur Identification mit ihm und ſeinem Gegenſtande. Wenn der Inder ſo in ſich gekehrt, ſich ſo ganz ſtill verhaltend es zu jenem Aeußerſten gebracht hat, ſo ſpricht er: „ich bin Brama," — der Menſch Gott ſelbſt, in jener abſoluten Abſtraction von allem in ihm, er abſolut identiſch mit Gott, er in der Trimurti, mit ihr eins. Der gemeine Inder bringt es nicht leicht dahin, außer durch entſetzliche Quälereien, aber der Bramine — er iſt ſchon der Wiedergeborene, wie er geboren wird, nicht der natürlich Geborene: was auch wieder auf das Chriſtliche hindeutet, wiewohl wunder-

h. Ihm ist leicht, Brama zu sein, daher er der Bramine. Cfr. egel's Religionsphilosophie.

So nahe nun mittelst dieser Unterscheidung die Vorstellung m Gedanken und sogar dem Begriffe kommt, bleibt doch das Wesen Gottes hier noch immer in der Religion der Phantasie ein begriffenes. Der Gedanke der Trimurti nähert sich zwar, bleibt er zwischen ihm und der Vorstellung hängen. — Mit eben dem terschiede, wie er jetzt zu betrachten ist,

b. verhält es sich anders. Auch hier, wo der Unterscheidungsact ein Denkact ist, wird die Unterscheidung dort unter a. eine gedoppelte und bleibt sie dieselbe: nämlich

α. die Unterscheidung des Daseins vom Selbstbewußtsein.

β. Die des unendlichen und mit seinem Gegenstande identischen Gedankens, die Unterscheidung Gottes von beiden, vom Dasein und vom Selbstbewußtsein; die Unterscheidung Gottes von der Welt und von den Menschen.

ad α. Die beiden Seiten des Unterschiedes sind auch hier das Dasein und das Selbstbewußtsein. Der Unterscheidungsact aber ist nicht mehr nur Vorstellungs-, sondern vorerst und vornehmlich Denkact: das Dasein also auf der einen Seite jenes Unterschiedes ist das gedachte, nicht wie oben das vorgestellte; als solches das abstracte, ein Unterschiedenes, ein Unbestimmtes. Aber das Element, in dem hier gedacht und durch den Denkact unterschieden wird, ist immer noch das vorstellende Bewußtsein: darin hängen wir noch wie die Mücke im Kleber. Also das gedachte Dasein ist vom Elemente her, vom vorstellenden Bewußtsein her ein zugleich vorgestelltes, so abstract es vorher gedacht und mittelst blos eines Denkactes vom Bewußtsein unterschieden werde. Als Vorgestelltes ist es kein Einfaches, vielmehr ein Vielfaches und verschieden, also hier wieder die Menge und Mannichfaltigkeit der Dinge, der Existenzen, oder allgemein der Himmel und die Erde, und dann weiter alles was am Him-

mel ſichtbar wird, Sonne, Mond, Sterne, alles was a
leblos und lebendig in die Sinne fällt. Die Religion der
taſie bleibt jedoch wegen der Phantaſie blos bei der Mann
keit und Verſchiedenheit der Exiſtenzen ſtehen: eine innere
hung derſelben auf einander iſt hier noch nicht, ſondern n
äußere durch die Phantaſie, das Vorſtellen ſelbſt. Denn
das Daſein noch gar nicht das gedachte, und ſelbſt wenn i
Religion von Trimurti und Bram der Intra unterſchieden
ſo iſt dieſer Intra allerdings der Himmel mit Inbegriff der
Erde; aber die Trimurti und Bram hat in dieſem Intra ſelbſt
Weſen und Beſtehen. — Das iſt mit dieſem „Himmel und
anders; nämlich ſo: die Beziehung der Exiſtenzen auf
ander, der Dinge als der daſeienden iſt hier eine Bezie
durch das Denken, durch die Intelligenz, nicht durch
Phantaſie. Alle Exiſtenzen coexiſtiren theils, theils ſucce
ſie. Aber dieſe Coexiſtenz und Succeſſion iſt vermittelt durch
Cauſalzuſammenhang unter ihnen, und in dem Zuſammenhang
die Exiſtenzen auch Subſtanzen. Subſtantialität und Cauſ
ſind Categorien, Denkformen: da alſo iſt nicht die Phantaſie,
dern der Verſtand. Wird das Ganze, das Daſein in dieſen
creten Unterſchieden, in dieſem Cauſalzuſammenhang der Exiſt
in ihm „die Welt“ genannt — für welches Ganze der Heb
keinen einfachen Namen hat, er ſagt „Himmel und Erde“ —,
iſt auf der einen Seite jenes Unterſchiedes kraft des Unterſ
dungs- als Denkactes die Welt mit allen Unterſchieden, mit
was darin iſt, als geregelt und geordnet: das geht
mehr wild und kraus durch einander wie in der Religion der
taſie. Aber wie kommt denn das Selbſtbewußtſein dazu, daß
kraft eines Denkactes das Daſein von ſich unterſcheidend,
Daſein für ein durch und durch geregeltes und geordnetes
oder als ſolches denkt und ſelbſt in der Vorſtellung von der
dem Geordneten, das Daſein auf die Weiſe hat? Für die Beant
wortung dieſer Frage iſt auf die andere Seite jenes Unte

3 unter α. weiter zu reflectiren, also auf das Bewußt-
bst. Sein Wesen ist das Sein als das Denken; con-
das Seiende ist nicht etwa nur ein gedachtes, sondern es
t das Denkende, und so das Ich; ein Sein als bewußtes,
als Denken, kein bewußtloses, also Selbstbewußtsein. Für
ciende als Denkendes oder für das sich denkende Subject
s Dasein nur und vorerst kraft einer Unterscheidung durch
Selbstbewußtsein als denkendes von ihm selbst. In Ansehung
Daseins ist der Unterschied desselben vom Bewußtsein, daß es
gedachte ist; das Bewußtsein aber ist das denkende. Oder
Dasein ist die Negation des Bewußtseins — wodurch
Negation? durch das Bewußtsein selbst: denn das unterscheidet
in von sich dem Bewußtsein, und für das ist das Dasein,
nicht für sich. Nun ist aber das Wesen des Bewußtseins
Sein als Denken; das Dasein ist das Negative des Bewußt-
, also das Sein nicht das Denken, sondern das Sein nur als
thes, Denkbares, nicht als Denkendes. Das Wesen des
ußtseins ist näher die Intelligenz, der Wille, und
inheit beider, der Geist, — geistiges d. i. denkendes und
des — Bewußtsein. Das Dasein in seinem wahrhaften,
hen Unterschied vom Bewußtsein, als das Negative des We-
ie es das des Bewußtseins ist, als das Negative mithin
eins, das das Denken sei, ist hiermit auch das Negative
Denkens, Willens, und der Identität beider. Es
nicht das Sein als Denken, sondern das Sein als Werden,
ie τὸ nasci, und das Sein das Gewordensein, concret die
(der wir hier auf der Spur sind bis in's Herz hinein);
Dasein als werdendes und gewordenes Sein (φῦναι und
ist concret ἡ φύσις, natura, die Natur. Gegen das Selbst-
sein oder den Geist ist die Natur die gedankenlose — ihr
st nicht das Denken —, die willenlose — ihr Sein ist nicht
ille — und daher die geistlose. Im Dasein also ist durch
ewußtsein aufgehoben, Intelligenz, Wille und Geist; aufge-

hoben, d. h. was im Bewußtſein poſitiv iſt und das Weſen des Bewußtſeins — Intelligenz, Wille und Geiſt —, das iſt im Daſein keineswegs nichts, ſondern negativ enthalten: in der Natur iſt Verſtand, Wille und Geiſt, aber auf eine gedankenloſe, willenloſe und geiſtloſe Weiſe. Oder in der Welt iſt die Intelligenz, der Wille und die Einheit beider der Geiſt (die im Selbſtbewußtſein als deſſen Weſen offenbar ſind, gewußt werden) verborgen. Beſtimmter ſo: du ſchauſt dich an, nimmſt dich wahr, entſchließeſt dich, willſt und handelſt, du, d. i. der ſeiner ſich bewußte, du ein Geiſt. Die Sonne ſchaut ſich nicht an, nimmt ſich nicht wahr, iſt Negation der Intelligenz, entſchließt ſich nicht, iſt Negation des Willens, iſt — ſo hell ihr Licht ſcheint, nicht die ihrer ſich bewußte, kein Geiſt. Aber ſie iſt der Centralkörper eines Syſtems und hat in dieſem Syſtem zweck- und geſetzmäßig ihre Stelle und Wirkſamkeit. Wie ſie, ſo hat jede andere Exiſtenz, in die das Daſein gleichſam ſich zerſetzt hat, ſo die Sterne ꝛc., eine zweck- und geſetzmäßige Wirkſamkeit. Die Anerkenntniß alſo, worauf hier die Unterſcheidung des Daſeins vom Bewußtſein führt, iſt die von der Welt, die, obzwar gedankenlos, doch eine normale, durch und durch zweckmäßig geordnete Welt iſt (wo Zweck iſt, da iſt Intelligenz), und die, obzwar willenlos, doch in ihren Wirkungen mit innerer Nothwendigkeit thätig iſt: dieſe Nothwendigkeit iſt das Geſetz (wo Geſetz iſt, da iſt Wille). Das Geſetz der Natur iſt alſo der Wille in der Natur, aber negativer Weiſe; im Geiſt poſitiver Weiſe. Die durchgreifende Zweckmäßigkeit iſt der Verſtand in ihr, aber auch negativer Weiſe: ſo iſt nicht die den Verſtand hat. Dieſer Unterſcheidung nun zufolge und aus dem Grunde des Selbſtbewußtſeins, deſſen unterſcheidender Act eben jener Denkact iſt, und jenes negative einerſeits, andererſeits jenes poſitive Denken ſelbſt — wird von dem ſeiner ſich bewußten Subjecte im Concreten, im allgemeinen und dann beſondersconcreten, alſo in einem nationalen Selbſtbewußtſein wie das altjüdiſche war, gegen das Daſein oder die

Welt es selbst höher angeschlagen als die Welt. In der Religion der Phantasie war es umgekehrt: da wirft sich das denkende Subjekt nicht etwa der Natur in die Arme, sondern es wirft sich weg, es gilt sich nichts; Bram und worin Er ist — die Natur, gelten ihm alles. Hier aber, wo der Mensch sich faßt, begreift, und die Welt ihm gegenüber im Gedanken und Begriffe, nicht in der Phantasie hat, wirft er sich nicht weg; er kommt hier zur Erkenntniß, daß er eine Würde habe als Bewußter vor allem Dasein. Hier also ist er in seiner geistigen Natur sich unendlich bedeutsamer als die Welt in ihrer geistlosen, wenn auch noch so geordneten Natur. Hier tritt die Natur in seinen Dienst. Aller Dienst, den er der Natur leistete, hat ein Ende, alle Naturreligion hat ein Ende: über Welt und Natur erhebt sich der Geist vorerst zu sich und dann zum Jenseits: hier ist die Religion der Erhabenheit, wie Hegel die jüdische Religion nannte. Cfr. Psalm 8, 5—8.

ad β. Die eine Seite des Unterschiedes ist das Wesen Gottes vorerst als das gedachte, die andere Seite das Wesen des Daseins und des Bewußtseins, oder der Natur und des Menschen, als das wahrgenommene, vorgestellte, ja begriffene.

Aber der Unterscheidungsact ist hier noch nicht reiner Denkact, sondern ein Vorstellungs- als Denkact; und so ist der Unterschied der:

1) das Wesen Gottes ist nicht das des Daseins und Bewußtseins. Eben so ist das Wesen beider oder die Natur der Welt und des Menschen nicht das Wesen Gottes. Dieses „nicht", diese Negation spricht den Unterschied zwischen Gott, Welt und Mensch, was das Wesen betrifft, als einen qualitativen aus. Aber beide, Gott und die Welt nebst dem Menschen, haben doch

2) in der Anerkennung des Menschen oder im Bewußtsein ein Verhältniß zu einander. In diesem Verhältniß spricht sich jener Unterschied beider von einander so aus: der Gedanke

Gottes iſt in dem Bewußtſein, obzwar nicht wie rein rationaliſtiſch durch das Bewußtſein, ſondern durch den, von dem er der Gedanke iſt, durch Gott ſelbſt. Der Gedanke iſt ein innerlicher; aber der Gegenſtand deſſelben iſt außer dem Bewußtſein, äußerlich; und durch ihn in ſeiner Aeußerlichkeit iſt der Gedanke in dem Bewußtſein oder jener innerliche. Das drückt ſich dann etwa ſo aus: Gott offenbart ſich dem Menſchen, Deus se homini manifestat, nicht aber offenbart der Menſch ſich Gott, non homo sibi Deum manifestat. Das letztere iſt der Satz des Rationaliſten.

3) Das Verhältniß Gottes und ſeines Weſens zur Welt, wie es im Bewußtſein anerkannt wird, iſt hier auch keineswegs ein inneres, näher kein dieſſeitiges, ſondern gleichfalls ein äußeres und jenſeitiges. Der Unterſchied iſt alſo der des Weſens der Gottheit wie Gottes ſelbſt jenſeits der Welt und Menſchheit und jenſeits ihres Weſens, hingegen des Weſens der Welt und des Menſchen dieſſeits beider: das Bewußtſein von der Welt dieſſeits, die Welt des Bewußtſeins gleichfalls dieſſeits. Aber es iſt doch anerkannt ein Verhältniß des Außerweltlichen und Uebermenſchlichen, des abſolut-jenſeitigen Gottes zur Welt und zum Menſchen, ein Verhältniß des Jenſeits zum Dieſſeits; und das Verhältniß iſt hier in der Vorſtellung anerkannt, nicht im Gedanken oder Begriff oder gar Erkenntniß. Die Vorſtellung iſt die der Nähe: Gott iſt, indem außer der Welt und jenſeits ihrer, doch durch ſeine Macht in der Welt, im Daſein dem Menſchen oder dem Bewußtſein nahe, cfr. die Stellen in Marheineke's §. 129: Pſalm 145, 18; Jeſaias 55, 6; Jacobi 4, 8. Dieſe Nähe des Herrn alſo in der Welt für den Menſchen, und doch die Jenſeitigkeit und Außerweltlichkeit iſt an ſich eine widerſprechende Vorſtellung; und hier kann ſich das unterſcheidende Denken, der Unterſcheidungs- als Denkact nicht anders helfen als daß weiter unterſchieden wird zwiſchen Gott, der jenſeits iſt und bleibt, und zwiſchen der Macht Gottes, die dieſſeits wirkt und iſt.

Es wird nun aber jener Unterscheidungsact ein reiner Denkact, und erst mittelst seiner wird und ist das Wesen Gottes das im Dasein begriffene. Dies bringt sich durch folgende Momente in's Klare:

1) die Welt, ὁ κόσμος — sie das concrete und distinct-, normal und zweckmäßig geordnete Dasein — wird anerkannt als werdend und geworden, sie das Diesseits und das Bewußtsein von ihr, also sie, die Welt und der Mensch — als werdend und geworden durch Gott, von dem er den Gedanken hat und der absolut jenseits ist. Mit dieser Anerkenntniß erhebt sich der Gedanke Gottes zum Begriff: die Welt und der Mensch ist nicht Gott, aber sie und er sind durch Gott; Gott ist der Schöpfer, die Welt ist die Schöpfung. Der Begriff der Schöpfung ist die Einheit zweier negativ und qualitativ von einander verschiedenen, nämlich Gottes und der Welt, so daß bei dieser Einheit entgegengesetzter zugleich der Unterschied bleibt und das Jenseits- und Außerhalbsein gleichfalls. Die Religion der Phantasie, des Brama (von der unter a. ad α.) hat diesen Begriff noch nicht, sie hat nur die Vorstellung der Incarnation des Brama, aber noch nicht den Begriff der Creation. Das Wesen Gottes, dessen Werk die Welt ist, wird hiermit begriffen als die erschaffende Macht, und indem die Welt seine Schöpfung ein Bestehen hat, zugleich als seine erhaltende Macht. So ist das Wesen dessen, der jenseits der Welt ist und bleibt, doch das in ihr begriffene, nämlich als die erschaffende und erhaltende Macht. Darum auch weiset das A. T. bei jeder Veranlassung, die nur gegeben wird, auf die Betrachtung der Natur hin für die Anerkennung jener Macht ihres Schöpfers und Erhalters. Psalm 19, 2.

2) Es ist aber der unendliche Gedanke, wie er an sich mit seinem Gegenstande in dem Namen „Gott" identisch ist, kraft dessen das Wesen Gottes mittelst jenes Unterschiedes der Welt von ihm und mittelst der Reflexion auf sie für die unend-

lich ſchaffende und erhaltende Macht anerkannt wird. Der unendliche Gedanke ſchließt aber von ſich und alſo auch von ſeinem Gegenſtande alles Beſchränkte und Endliche aus, folglich alle Materialität, alle Bedingtheit und Dinglichkeit (oder Realität), alle Zeugung wie die der Thiere, alle Fortpflanzung wie die der Pflanze, alle Geburt ꝛc. Das Verhältniß Gottes in ſeiner erſchaffenden Macht zur Welt, die er erſchaffen hat und erhält, iſt alſo nicht das Verhältniß eines Werkmeiſters, opificis, κατασκευάσου, zu ſeinem Werke; das Verhältniß iſt nicht das des Erzeugers, des Vaters, zu dem Erzeugten, zu dem Sohne: denn jedes ſolche Verhältniß iſt wenn auch an ſich ein intelligentes und geiſtiges, doch materiell und natürlich bedingtes. Jedes ſolche Verhältniß ſetzt ſchon das Daſein an ſich, das Daſein als Natur, die Welt als Schöpfung voraus. Die Macht, wodurch Gott der Weltſchöpfer und Erhalter iſt, wird daher aus jenem Gedanken in jenem Unterſchiede und mittelſt jener Reflexion begriffen als rein geiſtige Macht: und ſo iſt das Weſen Gottes des Weltſchöpfers und Erhalters als geiſtiges Weſen begriffen. Aber weiter als bis zu dieſem Begriff geht hier die Anerkenntniß jenes Weſens noch nicht: denn es iſt das vorſtellende Bewußtſein immer noch das Element, worin das Weſen Gottes anerkannt wird von eben dem Bewußtſein; ſelbſt dort, wo es beſagtermaßen ein denkendes Unterſcheiden iſt zwiſchen Gott, Welt und Menſchen, und nicht blos vorſtellendes mehr. Das Aeußerſte, Höchſte, Erhabenſte, was von dem Bewußtſein hier angehend das Weſen Gottes erreicht wird, iſt der Gedanke, daß die Welt von ihm erſchaffen worden iſt und erhalten wird zu ſeiner Verherrlichung: Gott hat die Welt zu ſeiner Ehre erſchaffen; und der Menſch, die Natur in ihrer Herrlichkeit betrachtend, erhebt ſich über ſie und über ſich mit dem Gedanken und der Anerkennung, daß der Zweck alles Daſeins, der Welt, auch des Bewußtſeins Gott — und deſſen Weſen ſeine geiſtige Macht ſei. Mit der Anerkenntniß dieſer Macht, mit der Unter-

werfung unter ihr Gesetz hat der Mensch das Höchste, Erhabenste erreicht. So ist mit Recht die jüdische Religion von Hegel die Religion der Erhabenheit genannt worden: keine andere erhebt sich dahin.

Vorgriffsweise folgende Schlußanmerkung:

Das Aeußerste, was von der jüdischen Religion erreicht wird, ist die Erhebung des Menschen durch seine Betrachtung der Natur und der Nothwendigkeit, die das Gesetz für ihn ist, — solche Erhebung des Menschen zu Gott. Bis zu einer Vereinigung des Menschen mit Gott geht diese Religion noch nicht; und daher kommt es mit, daß das von ihr begriffene Wesen Gottes in der Natur zugleich das unerkennbare für den Menschen, so lang er dieser Religion ergeben ist, bleibt, die Erkenntniß des Wesens also negirt wird. Das Christenthum dagegen, obzwar auch eine Erhebung des Menschen durch Betrachtung der Natur zu Gott, bleibt doch nicht bei dieser bloßen Erhebung stehen, sondern in ihm kommt es kraft seiner auch zur Vereinigung des Menschen mit Gott, und wäre sie immerhin was sie ist, eine sogenannte unio mystica, Vereinigung im Gefühl. Hierin aber ist von fern her neben dem, daß das Wesen Gottes ein begriffenes geworden, auch die Erkennbarkeit desselben angedeutet. Denn das wird leicht anerkannt, daß wer mit dem Andern eins oder nur vereinigt ist, wie sich so auch den Andern zu nehmen vermag, denn keiner von beiden ist dem Andern fremd.

Das Christenthum hat

1) den Unterschied des Daseins vom Bewußtsein auch, und zwar ihn nicht etwa als einen solchen, wie der unter a, ad α. betrachtete, in der bramaischen Religion, wo Dasein und Bewußtsein in einander zerfließen, sondern vielmehr so, wie er unter b, ad α. betrachtet wurde in dem Judenthum. In diesem hat bei der Bestimmtheit jenes Unterschiedes obgedachtermaßen das Bewußtsein einen anerkannt eminenten Werth vor dem Dasein: eben so im Christenthum. Hierher gehört die Stelle

Mtth. 6, 26—30, die Marheineke im §. anführt, cfr. auch Psalm 8, 5—8 oben unter b, ad α. In jener heißt es aus dem Munde Christi „Sehet an die Lilien auf dem Felde ꝛc., seid ihr denn nicht viel mehr denn sie." Dies ist es, worauf es hier ankommt. Hier wird der Werth des Menschen vor der Natur und blos lebenden Creatur ausgesprochen. Aber in der Anerkennung dieses Werthes hier im Christenthum ist ein Moment, das dort im Judenthum noch nicht war und sein konnte. Dort spricht der Psalmist blos den Werth und Vorzug des Menschen, den Gott erschaffen habe, der denkend und wollend sei, vor der Natur, die Gott auch erschaffen hat. Hier heißt es „seid ihr denn nicht viel mehr als sie" nicht blos den höheren Anlagen nach, sondern weil Gott in seiner ewigen Liebe eurer sich erbarmt und sich mit euch versöhnt hat. Damit wäre 1. Cor. 6, 20 zu vergleichen: „Ihr seid theuer erkauft; darum, so preiset Gott an eurem Leibe und in eurem Geiste, welche sind Gottes." Davon weiß das Judenthum noch nichts, von diesem frei und erlöst sein. Hier also ist die Erhebung des Menschen über die Natur durch seinen Werth gegen sie eine Erhebung in der Anerkennung jener Vereinigung mit Gott durch die Versöhnung. Hier also ist das Princip der Anerkennung der Dignität des Menschen eben seine Versöhnung und Vereinigung mit Gott, worin die Erhebung absolvirt und vollendet ist.

Eben das Christenthum hat

2) auch den Unterschied des mit seinem Gegenstande identischen Gedankens Gottes sowohl vom Dasein oder von der Natur, als auch vom Bewußtsein oder von dem Menschen. Hier aber scheint es vorerst, als sei jener Unterschied in der christlichen Religion derselbe, welcher in der dramatischen Religion schon vorkommt, unter a, ad β. Brama wird zwar unterschieden von dem Dasein und allem, was da ist, und von dem Bewußtsein, aber doch so, daß zugleich alles Dasein und Bewußtsein in ihm und er in eben demselben sei, wie

wenn eben dieser Unterschied wieder ausgelöscht werde, — was eben die Form des Pantheismus giebt. Bei der Vereinigung des Menschen mit Gott, nicht bei der bloßen Erhebung, wo er stets jenseits bleibt, scheint das Nämliche statt zu haben: Gott wie Bram in Allem, und Alles — Mensch und Natur — in ihm. Actor. 17, 28. kann jenen Schein geben „ἐν αὐτῷ (τῷ θεῷ) ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν." Aber dabei ist zu bedenken: Bram ist in jener Religion der Phantasie alles und jedes und sozusagen auch nichts, das durchaus unbestimmte, worin Alles ist, das in Allem sein kann. Daher der Inder als Gymnosophist auch sagt „ich bin Bram." Hingegen Gott und der christliche Gott ist das unendlich Bestimmte, er ist der Geist, Joh. 4, 24. Bram ist weder Geist noch Körper, und ebensowohl Geist als Körper. Die ihn l. c. im Geiste und in der Wahrheit anbeten sollen, erkennen und beten ihn an im Geiste, in ihm selbst, — in der Wahrheit, in ihm selbst: Geist und Wahrheit ist er selbst, ist sein Wesen. Also im Christenthum wird der Unterschied Gottes des Geistes von der Welt und von dem Menschen, der seinem Wesen nach auch Geist ist, anerkannt als ein Unterschied des Unendlichen als des absolut Geistigen vom Endlichen, das im Unendlichen negirt oder aufgehoben sei, ohne daß diese Unendlichkeit eine unbestimmte wie die des Bram, durch jene Endlichkeit aufgehoben sei; sie bleibt die bestimmte Unendlichkeit, der unendliche Geist. Hiermit aber ist zunächst jener Unterschied, den das Christenthum macht — von Gott einerseits, von Gott nnd der Welt andrerseits, eben der Unterschied, den das Judenthum auch hat, cfr. b, β., — nämlich der Welt und des Menschen als der Schöpfung und Erhaltung von Gott als dem Schöpfer und Erhalter. So hat die bramaische Religion den Unterschied nicht. Aber blos so wie diesen Unterschied das Judenthum hat, hat ihn das Christenthum nicht auch, sondern geht auch in ihm über das Judenthum weg. In diesem bleibt, da es im Elemente des vorstellenden Bewußtseins steht und

ſtehen muß, der Unterſchied als ein Jenſeits und Dieſſeits: die Welt dieſſeits, die geiſtige Macht in ihr wirkſam; aber der, deſſen geiſtige Macht ſie iſt, jenſeits. Alſo auch in dieſem Unterſchiede des Judenthums geht es nur bis zur Erhebung; die Vereinigung iſt gehindert durch ſolchen Unterſchied. Im Chriſtenthum geht der Uhterſchied weiter als im Judenthum, wie er in letzterem ſchon weiter geht als in der heidniſchen Religion des Bram. Dieſe bramaiſche Religion hat in der Vorſtellung der Trimurti eine Andeutung des Unterſchiedes, der ein Unterſchied in Gott ſei; aber es iſt eine noch verworrene Vorſtellung in der dreiköpfigen Geſtalt. Im Chriſtenthum geht der Unterſchied aus der bloßen Vorſtellung, Phantaſie, Geſtalt heraus: der Gedanke Gottes iſt ohne Geſtalt und Gleichniß. Im Chriſtenthum iſt der Unterſchied ein in jenem Gedanken Gottes ſelbſt mit Nothwendigkeit gedachter Unterſchied. Der Jude konnte den Jehova nur von der Welt und von dem Bewußtſein unterſcheiden; der Chriſt unterſcheidet in Gott ihn ſelbſt von ihm ſelbſt, wie er ewig mit ſich einig — in der Vorſtellung der Vater, wie er ewig von ſich unterſchieden — in der Vorſtellung der Sohn, wie er in dieſem Unterſchied ewig mit ſich einig iſt — die ewige Liebe, der Geiſt: ſie ſind als drei Perſonen eins, wovon die Phantaſie dort noch nichts weiß. Alſo das Dogma von der Dreieinigkeit macht hier im Chriſtenthum den Unterſchied deſſelben von allem Judenthum und Heidenthum überhaupt; und in dieſem Dogma hat die Schöpfung und Erhaltung der Welt, die Lehre von Gott, dem Weltſchöpfer, eine ganz andere Stellung als dort. Hier gilt es nämlich in jener Lehre nicht um die Exiſtenz der Welt oder Natur, nicht um die Exiſtenzen in der Welt, wie ſie beleibt ſind und leben, ſondern hier gilt es um den Geiſt in allem Erſchaffenen: die ſchaffende Macht iſt die den Geiſt erſchaffende und mit ſich vereinigende. In der Verſöhnung erſt iſt erkennbar, daß Gott der Weltſchöpfer und Welterhalter. Es iſt ein an-

deres Reich, eine andere Natur, nicht die aus der ersten Hand. Der das Reich Gottes hier gestiftet hat, ist der Schöpfer der Welt, — *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*, Joh. 1, 3.

Endlich hat das Christenthum

3) wie das Judenthum die Anerkennung eines Endzwecks der Weltschöpfung und Erhaltung, der der Zweck Gottes selbst mit dieser Schöpfung und Erhaltung sei. In der jüdischen Religion ist dieser Endzweck die Herrlichkeit Gottes, daß sie sich offenbare den Geschöpfen, die ein Bewußtsein derselben zu haben vermögen. Gott hat die Welt zu seiner Ehre erschaffen. Dies ist auch im Christenthum anerkannt, und die Betrachtung der Natur, um in ihr das Wesen Gottes zu begreifen, führt auch zur Anerkenntniß der Herrlichkeit Gottes; — das ist noch dasselbe. Aber nun geht es auch hier weiter: dieser Endzweck Gottes mit der Welt, daß er in ihr sich offenbare und verherrliche, ist auch der Endzweck des Menschen durch Gott, — mit dem Leben, Dasein überhaupt, daß der Mensch verherrlicht werde. Gott hat den Menschen an diesem Endzweck Theil nehmen lassen durch Gott, durch sich in dem Unterschiede seiner von sich, durch seinen eingebornen Sohn, der zugleich Mensch ist und in seiner menschlichen Natur der göttlichen Herrlichkeit theilhaft, sitzend zur Rechten Gottes. Wenn das Judenthum in seiner Erhebung zu Gott stehen bleibt bei der göttlichen Barmherzigkeit, indem Gott jenseits der Welt durch seine unendliche Macht, was er erschaffen und erhält, vernichten könnte, — aber barmherzig ist er —, so geht das Christenthum weiter zur Anerkenntniß der Liebe Gottes, ja dahin, daß es die Liebe und den, dessen Liebe sie ist, als Einen anerkannt, daß es spricht „*θεὸς ἡ ἀγαπή*" 1. Joh. 4, 16. Der Liebe aber ist wesentlich, daß sie nichts für sich behält, alles, was sie ist und hat, ihrem Gegenstande mittheilt, ohne es selbst einzubüßen. Die Herrlichkeit Gottes in der Welt ist durch seine Liebe, durch ihn — die Liebe —, die Herrlichkeit der

Welt, wie ſie mit ihm durch dieſe Liebe vereinigt und versöhnt iſt. — Aber hiermit auch, mit dem Unterſchiede auch, wie ihn die chriſtliche Religion hat, des Daſeins vom Bewußtſein, Gottes von beiden und ſeiner ſelbſt von ihnen ſelbſt iſt auch das Element verlaſſen, nämlich das vorſtellende Bewußtſein, worin das Weſen Gottes 1) das vorgeſtellte, 2) das gedachte und 3) das begriffene war. Das Element iſt ein anderes geworden, nämlich das denkende Bewußtſein. Alſo nun haben wir das Weſen Gottes zu betrachten in dieſem Elemente.

C. Das Weſen Gottes im denkenden Bewußtſein.

Bei Marheineke §. 131 und 132.

Voraus wird zu bemerken ſein:

Die Vorſtellung

A. haftet am Subject, ſei dieſes das thieriſche oder ſelbſt menſchliche. Das Subject aber iſt irgend ein Einzelnes oder dann eine Mehrheit von einzelnen, und in der Einzelnheit ein beſchränktes. Die an ihm haftende Vorſtellung alſo iſt eben darum weil ſie an ihm haften muß, ſo weit ſie gehe, eine beſchränkte. Sie qualificirt ſich nun wohl zu dem Elemente, worin das Weſen Gottes betrachtet wird; aber ſie iſt jener Beſchränktheit wegen dem Weſen Gottes ſelbſt, das in ihr betrachtet wird, nicht angemeſſen; wie aus dem Inhalte des §. 125 oder näher noch aus dem unbedingt activen und abſolut independenten Gedanken erhellt.

B. Das vorſtellende Bewußtſein haftet nun zwar nicht an einem Subjecte, iſt aber ſelbſt mit der Subjectivität behaftet; und dieſe iſt, wie die Vorſtellung auch, ſo umfaſſend ſie ſei, dennoch eine beſchränkte: das vorſtellende Bewußtſein alſo mit ihr behaftet iſt durch ſie beſchränkt, wie die Vorſtellung auch; es iſt das noch unfreie Bewußtſein, wenn es auch das Bewußtſein des abſtracten Rationalismus, der Phantaſie oder in der Religion

r Erhabenheit (wo das israelitische Bewußtsein geradezu auf
ese Beschränktheit hinweist). —

C. Das Denken hingegen

t an sich nicht blos unbeschränkt und unbeschränkbar, sondern
ch unbegrenzt: der Gedanke ist frei; und wo der Mensch auf-
hört muß vorzustellen, indem ihm der Gegenstand der Vorstel-
ng ausgeht, da hört er noch nicht auf zu denken. So ist z. B.
das Auge und mittelst seiner für das vorstellende Subject,
s Auge es ist, das Licht die Grenze bis zum entferntesten
rstern hin: jenseits des Lichtes vergeht dem Subject das Sehen;
r für den Verstand ist dort keine Grenze. Das Bewußt-
in also als das denkende qualificirt sich nicht nur, wie
s vorstellende und die Vorstellung, zum Element, worin das
esen Gottes betrachtet werde, sondern ist auch durch
ne Unendlichkeit, Unbegrenztheit dem Wesen Gottes
endlich angemessen, adäquat. Ist das Wesen erkenn-
r, so wird es in diesem Elemente sein, im denkenden Be-
tsein. So lange der Geist entweder nur im Gefühl oder
er Vorstellung oder im vorstellenden Bewußtsein sich denkend
Gott erhebt, kann er noch im Zweifel darüber sein, ob das
en Gottes von ihm zu erkennen stehe oder nicht, und selbst
Erkennbarkeit negiren. Aber so wie er im denkenden Be-
tsein sich denkend zu Gott erhebt, fängt dieser Zweifel an zu
hwinden, und tritt die Erwartung und Hoffnung ein, daß
Wesen Gottes erkannt und gewußt werde. Im denkenden
ußtsein aber, diesem Elemente, sind, da es Bewußtsein
aufgenommen einerseits das vorstellende Bewußtsein,
die mit dem Willen identische Intelligenz, — andererseits
Dasein oder die in der Bestimmtheit des Daseins wirk-
Natur. Der Act der Aufnahme, das in sich — das Be-
tsein — Aufnehmen beider ist ein Denkact, das Denken selbst,
zwar es als ein Negiren sowohl der Schranke, welche die

Vorſtellung, als auch der, welche das vorſtellende Bewußtſei
Beide, die Intelligenz und Natur, aufgenommen im den
Bewußtſein, ſind hiermit das, wodurch daſſelbe, welches a
denkendes das unbeſtimmte, abſtracte Bewußtſein wäre, da
crete Bewußtſein wird. Als dies concrete Bewußtſein
denkende die Geſchichte: und ſo iſt

1) dieſe das Element, worin das Weſen G
erkennbar iſt. Im Daſein als dem Gegenſtande des v
den Bewußtſeins, wie daſſelbe die Natur iſt, in der Na
die Macht Gottes wohl anerkannt und ſogar erkennbar;
ſelbſt und das Weſen in ihm war dort noch nicht anerkan
ſeine Erkennbarkeit wurde ſogar negirt. Hier nun in d
ſchichte iſt die Möglichkeit der Erkenntniß des Weſens
durch das denkende Bewußtſein als Geſchichte — als d
ment ſelbſt gegeben. Dies §. 131.

Aber

2) das Weſen Gottes ſelbſt in dem Gedanken
wird (cfr. §. 124.) anerkannt, wie es das Sein al
Denken, näher alſo das Bewußtſein iſt: Gott iſt nicht
Natur, Sonne das Bewußtloſe, er iſt das Bewußte, das
Das Sein als Denken iſt ſein Weſen. Das denkend
wußtſein alſo und das Daſein als die Natur, jenes
Intelligenz, iſt in Gott ſelbſt nicht etwa blos aufgenomme
dern auch in ihm aufgehoben: in ihm ſind die Menſchh
die Natur, aber negativerweiſe, enthalten. „In ihm leben,
und ſind wir.“ Negativerweiſe aufgehoben nämlich ſo, d
Schranken und Grenzen, welche die Subjectivitä
denkenden Bewußtſeins noch hat der Natur gegenübe
die der Natur dem Denken gegenüber, dieſe Schranken
Gott keine Schranken und Grenzen ſind. Und ſ
denn zweitens, wenn die Betrachtung ſeines Weſens in d
ſchichte durchgeführt iſt, daſſelbe zu betrachten ſein in Gott
Dies §. 132.

§. 131.

1) Das Weſen Gottes erkennbar in der Geſchichte.

Zuvörderſt iſt der Gedanke der Geſchichte, daß ſie ſei eine Erzählung von Thatſachen, bei Seite zu ſtellen: und ſo iſt ſie hier zu denken als der Gang und innere Zuſammenhang der Thaten ſelbſt. Nicht in jener Geſchichtserzählung, ſondern hier in der Geſchichte ſelbſt iſt das Weſen Gottes das erkennbare und als ſolches zu betrachten; die Betrachtung alſo iſt nicht hiſtoriſch, ſondern ſpeculativ, oder wenn man will, theologiſch. Erzählt wird die Geſchichte von irgend einem Individuum alſo von einem Subject. Sei dies nun noch ſo frei von Vorurtheilen und zeichne ſich noch ſo ſehr durch ſeine Genialität aus, ſo iſt und bleibt es doch ein Individuum; und die Erzählung der Thatſachen oder Thaten, die von Individuen gegeben wird, iſt die in und aus ſeinem Bewußtſein, dem vorſtellenden, denkenden, aber durch Nationalität, Subjectivität überhaupt bedingten. So iſt das Individuum z. B. ein Moſes, Herodotus, Thucydides, ein Robertſon, ein Müller, ein Schloſſer: es ſind Subjectivitäten. Vollends, wenn einer es verſuchte, die Geſchichte Englands, wie ſie Hume erzählt, zu ſtudiren für den Zweck, das Weſen Gottes darin zu betrachten, der würde ſich ſehr getäuſcht finden. Das Weſen Gottes iſt zu betrachten im denkenden Bewußtſein, wie es das von jeder Subjectivität unabhängige iſt. Zwiſchen dem, was betrachtet wird, zwiſchen dem Weſen Gottes des Geiſtes, und zwiſchen dem daſſelbe betrachtenden Geiſte iſt kein Individuum das Medium, in welchem und kraft deſſen jene Betrachtung angeſtellt würde. In dieſem Medium das Weſen betrachten hieße die Betrachtung anſtellen nicht in der Geſchichte als ſolcher, ſondern in dem Bewußtſein des Geſchichtserzählers. Alſo die Geſchichtsſchreibung, Geſchichtserzählung, wie ſie von all' den großen Individuen verſucht und gegeben worden, iſt nur das, jene Betrachtung Gottes in der Geſchichte vermittelnde, aber nicht

das Element, oder auch nur das mittelſt deſſen die Betrachtung geführt wird. So käme z. B. wer das Weſen Gottes in der von Herodotus erzählten Geſchichte betrachten wollte, gar nicht aus dem Charakteriſtiſchen der griechiſchen und ägyptiſchen Götter heraus zur Betrachtung des Weſens Gottes ſelbſt. So wenn in der Betrachtung Livius genommen würde, ſo iſt dies das heidniſche Götterweſen. Aber aus dem vorſtellenden Bewußtſein und der Vorſtellung ſind wir heraus. Sogar Hume, Robertſon, Joh. Müller würden für die Frage der Erkennbarkeit Gottes in der Geſchichte keine Grundlage abgeben.

Die Geſchichte aber als ſolche und als das Element, worin das Weſen Gottes erkennbar iſt, hat zu ihren beiden Seiten

a. das denkende Bewußtſein,

b. das bewußtloſe Daſein,

oder einerſeits, zu der einen Seite die mit dem Willen identiſche Intelligenz, den mit der Intelligenz identiſchen Willen; auf der andern Seite die an ſich willenloſe und gedankenloſe Natur. Beide aber ſind, obzwar an ſich von einander unterſchieden, doch

c. zugleich von einander unzertrennlich, und keines von beiden weder das Bewußtſein noch das Daſein iſt durch ſich von dem andern ablösbar. Es iſt alſo bei jenem Unterſchiede zugleich eine Identität beider, des denkenden Bewußtſeins und des bewußtloſen Daſeins; und erſt als dieſe Identität iſt beides die Geſchichte, erſt in dieſer Identität jene Betrachtung Gottes in der Geſchichte möglich.

Dieſes iſt nun im Beſonderen zu betrachten.

ad a. Jede Bewegung (actio, nicht motus) lediglich im denkenden Bewußtſein als ſolchem iſt zugleich die in dem ſeiner ſich bewußten Subject und durch daſſelbe, welches das denkende und deſſen Weſen die mit dem Willen identiſche Intelligenz iſt. So jedoch iſt die Bewegung ſelbſt noch keineswegs eine hiſtoriſche, ſondern erſt nur einſeitig eine ideelle, in näherer Beziehung eine rein ſcientiviſche und dann wohl doctrinelle: Schulmeiſter ſind noch keine hiſtoriſche Perſonen. Jede rein mathe-

matiſche und rein logiſche Aufgabe iſt eine ſolche ideelle Bewegung lediglich im denkenden Bewußtſein, ſie iſt noch nicht einmal ein Ereigniß, ſondern ſie, vollends aber ihre — der Aufgabe — Löſung iſt ein Ergebniß, Reſultat. Dies näher: Euclides für die Mathematik, Xenophanes (Stifter der Eleaten), Zeno für die Logik ſind wohl für die Geſchichte dieſer Wiſſenſchaften hiſtoriſche Perſonen, fördernd jene Wiſſenſchaften; aber in ihrem Thun, Aufgaben und Aufgaben Löſen ſind ſie keine, ſo bedeutend die Reſultate oder Ergebniſſe jener Bewegungen in ihnen als denkenden Subjecten ſein mögen. Bei Archimedes (dadurch wird es anſchaulicher) wendet ſich dies aus dem blos Ideellen in das Hiſtoriſche, dort nicht, wo Archimedes calculirt, Aufgaben löſt und zu dem Römer ſagt „noli turbare circulos meos“ — da iſt die Bewegung eine rein ideelle — aber dort, wo Syracus von den Römern zur See belagert wird und der Mathematiker und Mechaniker Archimedes Maſchinen baut, ſeine Wiſſenſchaft anwendet und die römiſchen Schiffe zertrümmert, da geht es über die Ergebniſſe hinaus, es kömmt zu Thaten, — da iſt er eine hiſtoriſche Perſon, was von Euclid nicht zu ſagen iſt. Auch die Logik kann ſo, wenn ſie die eines Staatsmannes iſt — Hugo Grotius, in die Hiſtorie geſtellt werden: dann aber ſind es keine logiſchen Aufgaben, ſondern Thaten, die mittelſt eines logiſch durchgebildeten Verſtandes vollbracht werden.

ad b. Jede Bewegung im Daſein als ſolchem iſt zugleich, da ſie als Bewegung eine Beſtimmtheit hat, die in dem beſtimmten Daſein, nicht blos im leeren Raum, alſo in der Natur, Außenwelt. So iſt ſie gegen die im blos denkenden Bewußtſein als eine rein ideelle — die reelle Bewegung, und kein Ergebniß oder Reſultat, ſondern ein Ereigniß und näher eine Begebenheit. Ihre Realität iſt das rein natürlich ſein derſelben, mag ſie nun dem Menſchen, der ihrer inne wird, von großer oder geringer Bedeutung, mag ſie ſeiner Natur angemeſſen oder entgegen ſein. Sie bleibt in allen Bezügen eine rein natürliche Bewegung.

Hierin hat vor dem ſich bildenden Regen, vor dem bewölkten Himmel, vor dem Regenguß ſelbſt das fürchterlichſte Erdbeben nichts voraus: aber *Beziehung kann die Begebenheit, die natürliche Bewegung auf die Geſchichte enthalten*, ohne daß ſie durch dieſe Beziehung doch ſelbſt eine hiſtoriſche wird, ſie bleibt blos reel. So z. B. jener hiſtoriſch merkwürdige Ausbruch des Veſuv zur Zeit des älteren Plinius iſt zunächſt eine natürliche Begebenheit; aber durch den Tod des Plinius, durch Verſchüttung von Herculanum und Pompeji greift dies Ereigniß in das Hiſtoriſche.

ad c. *Die Bewegung zugleich im denkenden Bewußtſein und bewußtloſen Daſein hiermit als eine zugleich ideelle und reelle* iſt keine Begebenheit mehr, geſchweige ein bloßes Ereigniß oder gar nur Ergebniß, ſondern iſt vielmehr *eine That* und als ſolche eine *geſchichtliche Bewegung*. Es iſt bei ihr, in Anſehung ihrer das mit Wollen und Wiſſen oder in ſeinem Willen und ſeiner Intelligenz als ſeinem Weſen bewegende Subject ſelbſt, wodurch die Bewegung deſſen, was an ſich ein bewußt- und willenloſes iſt und ein nur daſeiendes, angefangen, fortgeſetzt und vollbracht wird. Das Subject, das ſie anhebt und vollzieht, iſt weſentlich das denkende und zugleich in der Unzertrennlichkeit des Willens und der Intelligenz das wollende. *Das, worauf die Bewegung geht* und was in Bewegung geſetzt wird, kann bezeichnet werden im Unterſchied vom Denkenden, wie es als Ideelles vom Reellen verſchieden iſt, als *das Materielle*. *Das Denkende* in der Identität ſeines ideellen und reellen Thuns, näher ſeines intelligenten und natürlichen Thuns iſt *der Geiſt*, — mens agitat molem. Aber das Subject, deſſen Weſenheit die genannte iſt, in der *Einheit des denkenden Bewußtſeins mit dem Daſein*, des Intellectuellen mit dem Natürlichen — iſt *der Menſch*: er in ſeiner Totalität nicht einſeitig ideell wie unter a., nicht in dem Gegenſatz zu dieſem einſeitig reell, ſondern in der Einheit beider. *Die Geſchichte alſo iſt die Geſchichte an, durch und für den Men-*

schen, nämlich in Ansehung der Thaten, die insgesammt die seinigen sind, desgleichen in Ansehung dessen, was an ihm sich ereignet, mit ihm sich begiebt, in Ansehung dessen also, was er nicht thut, sondern leidet, — in dem Hauptpuncte besonders, wie er das, was er zu leiden hat, nimmt, erträgt und aushält (Hercules in seinen Arbeiten und Leiden und Schmerzen). Schneidend und erläuternd so: nicht der Engel — eine blos vorgestellte Intelligenz — in seinem Verhältniß zur Natur — einem gleichfalls nur vorgestellten — hat und macht eine Geschichte; die Bewegungen in und durch ihn sind nicht einmal ideelle wie unter a., sondern nur imaginäre. Ferner nicht das Thier, obzwar kein blos vorgestelltes wie der Engel, sondern ein wirklich lebendes und in Gefühlen, Empfindungen und Vorstellungen sich bewegendes — desgleichen durch sie bewegt werdendes, hat oder macht eine Geschichte: es selbst und alle Bewegung in ihm und durch es sind blos reelle, natürliche wie unter b. Aber der Mensch, keine blos vorgestellte und nur ideelle, sondern eine zugleich wirkliche und reelle Intelligenz, oder er kraft seiner Vernunft und Natur ist der Urheber der Geschichte, und der, indem er handelt, mehr oder weniger leidet und zu leiden hat, und also in diesem Leiden sich activ, thätig durch die That beweist.

Nun zurück! Unsere Frage ist die nach der Möglichkeit, daß das Wesen Gottes, welcher der absolut Eine ist und dafür in der Religion der Erhabenheit anerkannt wird und wurde, daß das Wesen desselben, welches ein in der Natur begriffenes war (§. 130), in der Geschichte anerkannt werde.

Für die Beantwortung müssen freilich Notizen, Erzählungen geschichtlicher Thatsachen zu Hülfe gezogen werden; aber in diesen Erzählungen wird die Möglichkeit jener Erkenntniß des Wesens der Gottheit keineswegs gesucht, sondern im Gegenstande der Erzählung, in ihrem Inhalte, übrigens von ihnen als Erzählungen abgesehen. Da findet sich nun oben an wenigstens die wo nicht historische, wenigstens sagenhafte, zwischen der Historie

und dem Mythus schwebende Angabe, daß Abraham der alle den absolut Einen Gott wieder erkannt habe und seine Religion die des absolut einzigen Gottes oder des Höchsten gewesen sei. Ist es denn nun etwa die Geschichte dieses Patriarchen an sich und in jener Tradition von ihr, worin die Möglichkeit ist, daß das Wesen des einzigen Gottes, der der Geist sei, erkannt werde? Nimmermehr! Denn so edel der Charakter des Erzvaters ist, so zieht er mit ihm sich doch auf ihn selbst und auf das von ihm, wie die Geschichte ferner berichtet, abstammende jüdische Volk. Es ist also hier ein ganz einzelner, lediglich subjectiver (Abrahams) Geist in dem, was dieser Mensch gethan und gewollt hat, in seinen Thaten, in seiner Geschichte, worin jene Möglichkeit der Erkenntniß des Wesens, welches das des absolut einzigen Gottes und des unendlichen Geistes ist, gesucht würde. In solch subjectiver Beschränktheit kann, was gesucht wird, nicht entdeckt werden, selbst dann nicht, wenn als geschichtlich eingeräumt würde, daß Abraham mit der Aussicht, der Stammvater eines ganzen Volkes zu werden, und in einer ihm gewordenen Verheißung zugleich über dies Volk hinaus eine Erwartung gehegt habe, angehend die Menschheit selbst. Selbst Christi Ausspruch, Joh. 8, 56: „Abraham ward froh, daß er meinen Tag sehen sollte; und er sah ihn und freuete sich" ist nicht anzuwenden. Die Geschichte dieses Individuums (Abrahams) sei noch so interessant, so ist sie für jenen Zweck durchaus unzureichend. — Ist es nicht die Geschichte des Individuums, so ist es die Geschichte der Familie, worauf der forschende Blick zu richten wäre? Nach den historischen Angaben ist mit Bezug auf die Anerkenntniß des einzigen Gottes die erste vollständige Familie die Jacob's in und mit seinen 12 Söhnen. Aber der Familiengeist hier im Familienvater und seinen Söhnen, den Stammherren des Volkes, ist doch noch ein eben so subjectiver, beschränkter, wie jener individuelle Geist des Urstammherrn und Erzvaters; und die Geschichte der Familie Jacob's ist nicht das Gebiet, worin wir die

Antwort auf unsere Frage finden. Ist sie es nicht, nun so ist ebenwohl die Geschichte des Volkes, das von Jacob den Namen des israelitischen hat und dessen Stammherren die zwölf Söhne sind? Aber auch hier, wo freilich kein bloßer Familien-, sondern ein Nationalgeist wahrhaft geschichtlich wird, also ein wirklicher, thatenvoller, — finden wir uns in der beschränkten Sphäre eines Nationalgeistes. Gottes des Geistes Wesen ist also auch da nicht erkennbar, wo ein Volk — das jüdische — den absolut einzigen Gott anerkennt. Diesem absolut einzigen Gott nun sind keine andere Götter gegenüber als ihm bei- oder untergeordnete: denn die anderen sind keine Götter, werden nur als solche vorgestellt und sind jeder als ein vorgestellter nur Götzen.

Aber jenem Einen Volke, das den Einzigen anerkannte, waren alle andern Völker gegenüber, so daß hier geschichtlich ein Verhältniß statt fand, dessen beide Seiten die eine das Eine Volk — das israelitische, die anderen alle anderen Völker ohne Ausnahme waren. Sich gegenüber hatte das jüdische Volk eben durch seine Anerkenntniß des einzigen Gottes alle andern Völker, die dieser Anerkenntniß ermangelten und in ihren Vorstellungen, Phantasien ꝛc. eine Vielheit Gottes oder viele Götter anerkannten und verehrten. Abstract ausgesprochen ist dies geschichtliche Verhältniß das des Monotheismus zum Polytheismus: der Monotheismus der Juden allein, — ihm gegenüber der Polytheismus der gesammten andern Völker — Ἐθνη. Unter den Religionen dieser andern Völker sind einige, bei denen es scheint, als werde nur Ein Gott anerkannt; so in der Lama'schen, Brama'schen Religion. Aber genau betrachtet verschwindet jener Schein: sie sind alle polytheistisch; nur die jüdische ist die monotheistische. Jenes eine Volk aber blieb nicht dabei, die andern nur sich gegenüber zu haben, sondern das Verhältniß dieses Gegenüberseins verwandelte sich schon früh in in Verhältniß des Entgegenseins: und eben weil jenes Volk einen einzigen Gott, und, wie wir gesehen haben, die Welt

und alles in ihr als um seinetwillen, zu seiner Ehre geschaffen glaubte, welche die höchste sei, — eben dadurch konnte es neben sich kein anderes Volk ertragen, das nicht den Einen anerkannte und dem nicht die Ehre des Einzigen über Alles ging. Schon bei'm Einwandern nach Canaan führte das Volk Kriege nicht blos zur Eroberung des Landes, sondern weil sie Götzendiener seien. So gingen aus dem Eifer für den einzigen Gott und seine Ehre die ersten Religionskriege aus vom israelitischen Volk. — Alle anderen Völker nun (dies die andere Seite) diesem Volk gegenüber hatten in ihrer Vielgötterei sehr verschiedene Religionen: in jeder derselben war der Götterkreis, die Menge der Götter enger oder weiter, aber doch ein geschlossener Kreis. In die Religion des einen Volkes konnte nicht die des andern hineingetragen werden: die Götter der Griechen für sich, die der Aegypter für sich.

Aber in der Geschichte kam ein Volk hervor, das seinen Götterkreis nicht schloß; sondern zu denen, die es hatte, ursprünglich von Jupiter feretrius an, kamen mehrere und immer mehrere, die alle Götter aus allen Religionen der andern Völker hinzu. Das Volk war daher — das altrömische — gegen das jüdische das allerduldsamste, es ließ sich alle Götter gefallen, selbst die Religion des Mithras. Die Römer also haben von ihrer Seite, wo sie selbst in dem Puncte angegriffen wurden, keine Veranlassung zu Religionskriegen gegeben, sie waren tolerant: eben in diesem Punct ist — weltgeschichtlich — das römische Volk der Repräsentant aller übrigen Völker mit Ausnahme des jüdischen Volkes und Gottes, des Einzigen. Jenes Verhältniß also des einen jüdischen Volkes zu allen andern in der Geschichte vereinfacht sich, und wird auf der Spitze das Verhältniß des jüdischen Volkes zum römischen. Die Religion der Römer hat Hegel ganz charakteristisch „die Religion der Zweckmäßigkeit" genannt. Was wurde nämlich früh von Anfang des römischen Volkes selbst durch es mit allen seinen Un-

nehmungen, Thaten bezweckt? Antwort: die Herrschaft über die
lt: Zweck des Volkes für es lediglich Weltherrschaft.
uauf ging es von Anfang an hinaus und das Ziel wurde fast
cht. Aber so ist das römische ein welthistorisches Volk wie
s anderes in der Geschichte, und hat es nur, was die
erkenntniß des einzigen Gottes, der der Herr der
elt sei, betrifft — das jüdische sich als anderes welt-
torisches gegenüber. Der jüdische Gott gegenüber dem sena-
populusque dem senatus populusque romanus. Für das
ndere auf dieser andern Seite nun, wo wir es mit den Rö-
n zu thun haben, ist Folgendes zu beachten mit einem Rück-
auf c: das Historische ist die Einheit des Intelligenten und
türlichen, oder des Geistes und der Natur. Wo diese beiden,
ur und Geist, in der Einheit thätig sind, ist das Thun das
chichtliche. Wie nahm nun das römische Volk
1) die Natur — es das seiner sich bewußte, intelligente,
ständige? In allen ihren Erzeugnissen, Kräften und deren Wir-
gen als eine solche, die ihm zu Gebot stehen müsse,
weit es sich ihrer bemächtigen könne für seinen Zweck, die
lltherrschaft. Hier war also das Natürliche im Historischen für
Intelligenz durch und durch nur Mittel zum Zweck, von dem
ste an, das der Römer schmiedete zum Schwerdt und Schild,
zu den Ruderschiffen. Die Natur mußte sich dem Dienste der
tischen Intelligenz fügen. Hier ist die Geschichte in einer Ueber-
cht der Geschichte über die Natur. Bei den Griechen geht das
ch sehr bescheiden hierin her.

2) Wie nahm es seine Götter, woher sie ihm auch
men? Gleichfalls als Mittel für seinen Zweck. Kann
Gott etwas leisten für unsern Zweck zum Sieg über die Feinde,
ist uns willkommen, den verehren wir. Ist uns irgend eine
acht gefährlich in der Natur, wir personificiren, apotheosiren
, wir bauen der Pest einen Tempel, wir verehren sie als Gott-

heit. Dabei iſt ſtets das Volk bedacht auf ſeinen Zweck: dazu ſind die Götter da.

3) Wie nimmt das Volk beides, das von ihm für göttlich Geachtete und das Natürliche zuſammen? Auch als Mittel für ſeinen Zweck. Da iſt ihm die Natur nicht blos Natur, ſondern in ihr irgend eine Macht wirkſam, die Zeichen, Winke giebt, Vorbedeutung mit Bezug auf den Zweck des Volkes. So kommen denn die Prodigien in die Religion, und wird dieſe hierin voller Superſtition: die Haruſpicien, der Blitz, Donner, lauter Indicien für eine Unternehmung oder deſſen Unterlaſſung. Der Stall voll Hühner beſtimmt den Feldherrn zur Schlacht oder hält ihn ab. Voller Aberglauben, voller Lug und Trug, iſt der römiſche Cultus aber ſtets für jenen Zweck. Mit aller Intelligenz und Prudenz im Gebrauch jener Naturkräfte und bei der Brauchbarkeit der Götter ſelbſt kommt das Volk zur Weltherrſchaft und ſelbſt dahin, daß das gleich welthiſtoriſche, das jüdiſche, unterjocht wird.

Auf Seiten des jüdiſchen Volkes nämlich und ſeiner Religion iſt im Hiſtoriſchen das oben betrachtete Verhältniß des Natürlichen zum Intelligenten, des Daſeins zum Bewußtſein ein anderes als es ebenbetrachtetermaßen bei dem römiſchen Volke war. Der Jude ſah in der Natur kein Mittel für ſeine Zwecke, ſondern in ihr, in der Außenwelt überhaupt ſah er ein Werk des einzigen Gottes, er erkannte ſie für die Schöpfung, den einzigen Gott für den Schöpfer an. Nicht alſo der Römer. Und wurde die Natur vom Juden für ein Mittel anerkannt, ſo war es nicht im Verhältniß zu ihm, ſondern zu ihrem Schöpfer: die Welt exiſtirt, daß Gott in ihr ſich verherrliche und damit er in ihr herrſche, ihr Herr ſei — Gottesherrſchaft, nicht Römerherrſchaft.

Die Tendenz auf den beiden Seiten jenes Verhältniſſes, des römiſchen und jüdiſchen Volkes, war alſo eine entgegengeſetzte: nämlich bei den Römern die, daß das Volk mittelſt der

Natur und ſeiner Götter die Herrſchaft über die Welt habe und alles dem römiſchen Volke huldige: bei den Juden aber, daß Gott der Schöpfer der Welt wie der einzige Gott ſo auch der einzige Herr ſei, den alle Völker anzuerkennen und zu verehren hätten. Der Unterſchied zwiſchen Natur und Geiſt, Bewußtſein und Daſein, und dann der zwiſchen Gott dem Geiſte, dem abſoluten Geiſte einerſeits, — und zwiſchen Natur und Geiſt, dem menſchlichen Geiſte andererſeits hat in der Weltgeſchichte, wo es zu jenem Gegenſatz zwiſchen dem iſraelitiſchen und römiſchen Volke kommt, das Aeußerſte erreicht; hier iſt er ſelbſt ein Gegenſatz: der Weltgeiſt und Gott ſind mit einander entzweit: jenem gilt es im römiſchen Volke um die Weltherrſchaft, um die Herrſchaft über die Welt: dieſem im jüdiſchen Volke um die Herrſchaft über alle Völker in der Welt. Der jüdiſche Geiſt, ein nationaler, unterwirft ſich in ſeiner Religion dem einzigen Gott, den er für den abſoluten, unendlich vollkommenen Geiſt anerkennt: ſo ſteht das Volk im Dienſte Jehova's. Der römiſche Geiſt geht darauf aus, alle andere Völker zu unterjochen, jedem Nationalgeiſte ſeine Freiheit zu nehmen, alles in ſeine Knechtſchaft zu bringen. Jener Zwieſpalt alſo in der Weltgeſchichte iſt in jenen beiden Völkern der Gegenſatz zwiſchen Herrſchaft und Knechtſchaft. Auf der einen Seite Herrſchaft, auf der andern Knechtſchaft. Dieſe Knechtſchaft iſt dem Judenvolke die empfindlichſte, drückendſte für es, drückender, wie für die Griechen ꝛc. aus dem Grunde, weil die Juden ſich für das vom einzigen Gott, ſeinem einzigen Herrn, auserkorene, für frei von allen Völkern, für erhaben über ſie hält. So iſt denn practiſch jener Gegenſatz auf Seiten des jüdiſchen Volkes der tiefſte Schmerz in jener Knechtſchaft, und damit verknüpft die tiefſte Niederträchtigkeit: auf Seiten der Römer der ungemeſſenſte Anſpruch, Uebermuth, Ueppigkeit. Der Widerſpruch iſt auf das höchſte geſtiegen — die Zeit iſt erfüllt, in die-

ſer ſandte Gott ſeinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Geſetz gethan. Da eröffnet ſich in der Weltgeſchichte der Moment, wo das Weſen Gottes erkennbar wird. In jenem Moment des Zwieſpaltes, des ſchneidendſten Zwieſpaltes fehlt es

α. an der Wahrheit: die römiſche Welt iſt in Lug und Trug verſunken;

β. an der Freiheit: alle Völker ſind unterjocht, das römiſche Volk Sklave ſeiner eigenen Leidenſchaften;

γ. an dem Frieden: denn wo Wahrheit und Freiheit mangelt, da iſt kein Friede. Dieſer Mangel des Friedens iſt poſitiv jener Zwieſpalt. Da tritt das verſöhnende Element ein: der Friedensſtifter kommt.

Der Zeitpunct nun, wo in jenen beiden welthiſtoriſchen Völkern die Welt ſelbſt, die Menſchheit mit ſich bis zum härteſten Widerſpruch entzweit war, wo in dieſen Völkern die Feindſchaft der Welt oder des Weltgeiſtes ihr Extrem erreicht hatte, war zugleich der, wo der Menſch geboren wurde, der dieſe Feindſchaft der Menſchen und Entzweiung aufhob, — Jeſus Chriſtus. Die Betrachtung iſt allerdings auch als die in der Geſchichte — bedingt durch die Hiſtorie namentlich und weſentlich im Evangelium; ebenſo wie die vorhergegangene Betrachtung bis zu jenen zwei welthiſtoriſchen Völkern auch bedingt war durch die Nachrichten der Hiſtorie. Auch hier aber kommt es nicht an auf das was erzählt iſt, ſondern auf das was geſchehen iſt, welches Geſchehenſein nur die Erzählung zur Bedingung hat, daß darauf reflectirt werden kann. Jener Menſch, wie er zur Zeit der höchſten Feindſeligkeit des Menſchengeiſtes gegen ſich ſelbſt geboren wird, ſetzt ſich entgegen ſowohl dem Römer- als dem Judenvolke, alſo der Welt ſelbſt, die an jenen Völkern zur Zeit ſeiner Geburt ihre zwei einander entgegengeſetzten Seiten und Elemente hatte. Nämlich der Zuſtand der Welt in jenem Zeitpuncte war die vollſtändige Revolution. Die Aufgabe iſt: daß dieſe Weltre-

volution beendet werde, wo die Revolution ihr Extrem erreicht hat. Von jenem Menschen wird wohl gesagt, er habe selbst eine Revolution angefangen, er sei ein revolutionärer Mensch gewesen; und selbst Hegel spricht vom Christenthum in einer Stelle seiner Religionsphilosophie, daß es in seinem Anfang eine Revolution gewesen wäre. Man kann dies in einer gewissen Beziehung sagen, um den großen Unterschied der christlichen Welt von der vorchristlichen zu bezeichnen. Christus sagt freilich: „ich bin nicht gekommen, der Welt den Frieden zu bringen, sondern das Schwert;" das ist aber die Erklärung gegen die Welt, die in der Revolution steht. Bestimmter so: das Christenthum nimmt seinen Anfang in der Revolution, aber nicht mit ihr und nicht selbst als Revolution. Sein Stifter nimmt keine Partei entweder für das eine oder andere Volk; beide Völker können als zwei Factionen angesehen werden, in die die ganze Welt gespalten ist. Aber eben so wenig hält er sich in Mitten beider, eben so wenig mit beiden, sondern beiden entgegen: so wie die Welt besteht, muß sie untergehen. Es gilt also mit dem Beginn des Christenthums keine Revolution, sondern das Ende derselben und eine neue Weltschöpfung, eine andere Welt in dem Wesen und der Form. Für beides kann auf das Evangelium hingewiesen werden. Für das eine — Christus gegen das Römervolk, Joh. 18, 36, wo er diesem Volke in der Person des Pilatus antwortet: „Ja, ich bin ein König, aber mein Reich ist nicht von dieser Welt. Cfr. Joh. 19, 2. 3 die Behandlung, die ihm wird von den Römern, die in ihrer Frivolität ihm eine Dornenkrone aufsetzen. Auf der andern Seite die Erklärung mit Bezug auf das Judenvolk, Matth. 11, 16—28, wo ihm sein Untergang von Christus verkündet wird, und dann V. 28—30 es heißt, daß sie in der tiefsten Knechtschaft seien und das herbste Gefühl davon haben; darum „kommet her zu mir alle die ihr mühselig und beladen seid."

Es ist nun weiter die geschichtliche Erkenntniß von

Chriſtus in jenem Verhältniß zu der in ſich auf das tiefſte a[illegible] zweiten Welt die von ihm

a. als einer welthiſtoriſchen Perſon und

b. als dem Mittelpuncte der Weltgeſchichte.

ad a. Für eine welthiſtoriſche Perſon wird Jeſus Chriſtus anerkannt von allen, die nur einige Notizen von der Weltgeſchichte überhaupt haben. Denn das ſteht nicht mittelſt jener Notizen zu verkennen, da eine Perſon welthiſtoriſch iſt, deren Thaten und ganze Wirkſamkeit eine Veränderung auch nur des Zuſtandes der Welt zur Folge hatte und wohl mit bezweckt war. Und das iſt ja doch wieder hiſtoriſch offenbar, daß ohne Chriſtum die Welt nicht ſein würde, ſo wie und die ſie nach dem Untergang des römiſchen und jüdiſchen Volkes war. Alle chriſtlichen Staaten ſind Zeugen für das Chriſtenthum als welthiſtoriſches. In dieſem Puncte ſei alſo der Glaube eines Menſchen welcher er wolle, Chriſtus war eine welthiſtoriſche Perſon. Welthiſtoriſche Perſonen aber ſind auch Andere geweſen, und darin folglich hätte er vor den Andern nichts voraus. Bei den Andern aber iſt doch vorerſt etwas näher nachzuſehen, welcher Weiſe und worin ſie welthiſtoriſche Perſonen ſind. Welthiſtoriſche Perſon nämlich iſt

1) der Held, beſonders wenn er zugleich Geſetzgeber iſt und wenn ſeine Heldenthaten für ſein Volk direct, für Andere indirect von großen Folgen waren und er ſo ſeine Geſchichte in die ſeines und anderer Völker aufgenommen ſteht. Solcher Coryphäe iſt Moſes, Held und Geſetzgeber: das Volk, das welthiſtoriſch iſt, wäre es gar nicht geworden ohne Moſes. Sodann Hercules gleicher Weiſe welthiſtoriſch wie Moſes — wirklich? Dieſe Perſon des griechiſchen Mythos eine welthiſtoriſche Perſon? Das iſt ja, wie wenn der Mann im Mond wirklich wäre! Aber doch lebte er im Glauben des Volkes und hat wohl auch wirklich gelebt. Seine Arbeiten ſind Kämpfe gegen die Natur. Endlich Alexander M.: er hat den Zuſtand von Griechenland

nicht allein, ſondern auch von Aſien verändert; er war Staatengründer und alſo auch Geſetzgeber. Unter den Römern iſt wenigſtens Romulus ſelbſt eine welthiſtoriſche Perſon als Gründer von Rom und deſſen Geſetzen.

2) Der Geſetzgeber auch ohne Heldenthum: er als ſolcher beſonders, wo das Geſetz, wie er es zuerſt faßt, nicht blos bei ſeinem Volke bleibt, ſondern die Welt an dieſer Geſetzgebung ihren Antheil erhält. Solch eine welthiſtoriſche Perſon war z. B. Drako für Athen, noch nahe angrenzend an den Helden; war Minos für Creta — der Held ſchwindet; Solon — von ſeinen Heldenthaten iſt weiter nichts bekannt; Lykurg, Numa Pompilius, unter dem der Tempel des Janus geſchloſſen wurde. Endlich

3) eine welthiſtoriſche Perſon iſt jeder geweſen und wird es werden, der für die Kunſt und weſentlich für die freie Kunſt im Zuſammenhang ihrer Werke mit der Religion, und der für die Wiſſenſchaft mit Erfolg thätig und wirkſam geweſen iſt. So ſind welthiſtoriſche Perſonen Phidias, Prariteles, Apelles, Zeuris: unſere Künſtler (Thorwaldſen) haben einen Theil ihrer Bildung dieſen alten Meiſtern zu verdanken. Beſonders aber weil die Sprache weiter reicht als Marmor und Farben, das Material hier ſogar welthiſtoriſch wird und iſt, gehören hieher die Dichter, Tragiker der Griechen; in der Wiſſenſchaft Socrates, der ſo oft neben Chriſtus geſtellt wird, und die anderen griechiſchen Philoſophen.

Nun wird von Chriſtus anerkannt, er ſei eine welthiſtoriſche Perſon. Als Philoſoph, Geſchichtſchreiber, Dichter, Künſtler iſt er es nicht, und mancher bedauert es wohl, daß Chriſtus nichts ſchriftlich hinterlaſſen hätte, daß er nicht eine Selbſtbiographie geſchrieben. Als Geſetzgeber für dieſes oder jenes Volk in der Welt iſt er nicht aufgetreten: aber für die Welt, wie ſie durch ihn eine andere wird, iſt er Geſetzgeber. Welthiſtoriſche Perſon als Held zugleich in Verbindung mit der Geſetzgebung iſt Chriſtus: er iſt der Sieger der Welt. Römer und Juden

(cfr. oben deren beider Verhältniß) ſtürzen durch ſeine Macht. Er widerſetzt ſich der Welt, wie ſie in jener Feindſeligkeit, jenem Haß war, und daher heißt es: „ich bringe nicht Frieden, ſondern das Schwerdt.“ Aber durch ſeine Macht wird die Welt in eine andere verwandelt, welche Macht iſt die Macht der Liebe dem Haß entgegen, die Macht der Wahrheit: und in der Wahrheit und Liebe iſt er der Held und Heiland der Welt. In dieſer Liebe iſt ſeine höchſte Heldenthat das Leiden und der Tod für die Welt: durch ſeinen Tod folgt der Sieg über ſie und ihr eigener Sieg: er iſt der Friedenbringer.

ad b. — I. Wer mittelſt ſeiner hiſtoriſchen Erkenntniß anerkennt, daß Jeſus Chriſtus eine welthiſtoriſche Perſon ſei, wird auch, wenn er nicht gegen ihn eingenommen, alſo ganz unbefangen iſt, einräumen, daß der Unterſchied zwiſchen ihm und andern welthiſtoriſchen Perſonen ein dem Grade nach — quantitativ — unendlich großer ſei, er alſo in bei weitem tieferem oder höherem Sinne eine ſolche welthiſtoriſche Perſon ſei als jede andere. Dies wird klar durch einen Rückblick auf a.

α. Socrates und Chriſtus pflegen oft neben einander geſtellt und mit einander verglichen zu werden, ſie zwei welthiſtoriſche Perſonen; und da wird der Unterſchied in Anſehung der größeren welthiſtoriſchen Energie und ihrer Folgen auf Seiten Chriſti wohl eingeräumt und anerkannt, indem es heißt: „die Wahrheiten, welche die höchſte Beſtimmung des Menſchen angehen, hat Chriſtus bei weitem freier, lebendiger und eindringlicher gelehrt als Socrates; freier, indem ſeine Lehre von allem ſpeculativen Raiſonnement, beſonders aber von aller Sophiſterei — der mitunter Socrates ſelbſt im Streit gegen die Sophiſten ſich ſchuldig machte — ganz unabhängig war; eindringender, lebendiger, weil Chriſti Lehre in das Gemüth und Herz, wie aus dem reinen Herzen hervorkommend, auch gelegt wurde; nicht hervorkommend aus einem reflectirenden, abſtrahirenden

Verstand und nicht an ihn gehend. Darum auch konnte seine Lehre, deren Wesenheit diese war, sich leichter und weiter in der Welt verbreiten und mittelst ihrer die Wahrheit, ihr Inhalt, von Völkern verschiedener Zeitalter anerkannt oder geglaubt werden, welches bei der socratischen Lehre nicht statt hat."

β. In der biblischen Historie steht Christus, der Zeit nach, dem Moses nach, aber ihm doch in einem und demselben Volke nahe: Moses und Christus zwei welthistorische Personen: jeder von beiden besonders durch die Gesetze, die sie der Welt verkündigen oder geben, als Gesetzgeber. Aber wie der Eine diese Gesetze verkündigt als die von dem einzigen Gott gegebenen, sind sie doch, wo nicht gänzlich, wenigstens größtentheils auf ein einzelnes israelitisches Volk eingeschränkt und für dasselbe bestimmt. Auch werden die Motive für die Individuen zur Anerkennung und Befolgung dieser Gesetze, wo nicht durchaus, doch größtentheils aus äußerlichen Beziehungen und Verhältnissen hergenommen: sie sind nicht durchaus sittlich rein, als wäre das Princip nicht die Freiheit. — Christus dagegen läutert, reinigt die von Moses und den Propheten verkündeten Gesetze, hebt alle blos äußerlichen Gründe der Befolgung heraus und entfernt sie, er erkennt tiefer als Moses und die Propheten den Menschen und dessen geistige Natur, und spricht dort, wo er selbst Gesetze giebt, diese Gesetze als solche für alle Zeiten und alle Völker aus.

γ. Als der größte Held, den die Weltgeschichte hat, ist Heracles eine welthistorische Person (cfr. oben der Schluß des §. 129). Diese Größe des Helden ist eine intensive bis auf die physische, bis auf die Leibeskraft desselben hin. In der Extension sind andere Helden größer, namentlich Alexander. Das Ende der Heldenthaten des Heracles ist ein von ihm selbst übernommenes Leiden, er verbrennt sich. Aber diesem Leiden geht ein an ihn gebrachter Schmerz, den er also nicht übernahm, vorher, und jenes Leiden ist durch ihn bedingt. Dies Ende seiner

Thaten aber iſt nichts Hiſtoriſches, ſondern kaum ſagenhaftes, ein gedichtetes, kein geſchehenes — bis zu ſeiner Vereinigung mit den übrigen Göttern. — Das Leiden Chriſti — auch die Spitze ſeiner Thaten, wie jenes des Heracles die ſeiner Arbeiten — iſt ein durchaus an ihn gebrachtes: Juden und Römer verſchwören ſich gegen ihn, und einer ſeiner Schüler wird an ihm zum Verräther. Er leidet für ſeine Lehre und für die Wahrheit, die er mittelſt ſeiner Lehre an die Menſchen brachte. Man kann zugeben, daß er dieſes an ihn gebrachte Leiden frei, ſelbſtſtändig, wie wenn er es gewollt hätte, übernommen habe; ja die Haltung, die Ruhe, worin, womit er ſein Leiden erduldete, das Leidenſchaftsloſe ſeines ganzen Benehmens in dieſem Leiden berechtigt zu der Annahme, daß er jenes Leiden für die Wahrheit gewollt, daß er mit dem an ihn gebrachten eingeſtimmt habe. Heracles will mit ſeinem frei gewählten Tode einem unendlichen Schmerz entgehen wie ein Selbſtmörder, damit der Schmerz der Leiden endige. Chriſtus nicht ſo: er will mit ſeinem Leiden bei der Wahrheit bleiben, wie er ſie den Menſchen verkündet hat; ſie iſt ihm unendlich mehr als ſein Leben, ſein Leiden und ſein Tod. So iſt Er der intenſiv größere Held als Heracles, und auch in ſeinem Leiden und Tode — wo jener nur eine mythologiſche Perſon iſt, noch eine welthiſtoriſche Perſon. Die Welt, nämlich Juden und Heiden hat ihn nach ſeinem Tode für den, der der Wahrheit treu geblieben und ihr ſich ſelbſt zum Opfer dargebracht habe, anerkannt: der Glaube an ſein Leiden wegen der die Menſchen beſeligenden Wahrheit iſt der Glaube der Welt geworden. Da ſteht Heracles zurück, der nur noch Bedeutung hat in der Vergangenheit, im Gedicht als mythologiſche Perſon.

Iſt denn nun das Weſen Gottes in Chriſto, der eine welthiſtoriſche Perſon in einem Grade iſt wie kein Anderer, erkennbar? Antwort: Nein, keineswegs, wenn der Unterſchied ſeiner von andern welthiſtoriſchen Perſonen ein nur

quantitativer ist (cfr. α. — γ.). Wie hoch er nämlich in seiner Persönlichkeit über allen andern Menschen stand, so war und ist er doch nur ein Mensch gewesen, was er mit allen andern welthistorischen gemein hat. In Christo, der welthistorischen — der höchsten welthistorischen Person, als einem Menschen und blos als einem Menschen ist das Wesen des Menschen erkennbar — ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις, erkennbar gleichfalls in einem Grade, einer Tiefe, wie in keinem andern: in ihm, dem sittlich unendlich vollkommenen Menschen strahlt die reine Natur des Menschen jedem entgegen. Aber es ist die Frage nach der Erkennbarkeit des göttlichen Wesens. Die also bei dem Begriff von Christo als der höchsten unter allen welthistorischen Personen, von ihm — der welthistorischen Person stehen bleiben, und über diesen Begriff oder Vorstellung nicht hinaus wollen, negiren daher consequent, daß das Wesen Gottes in der Welthistorie erkennbar sei: denn es ist ja nicht erkennbar in der concretesten, vollendetsten Gestalt, die die Weltgeschichte hat, — in jener Gestalt, in welcher Christus erscheint.

Diese Betrachtung führt über den Punct ad a. und ad b. I. hinaus.

ad b. — II. Jesus Christus als der Mittelpunct der Weltgeschichte unterscheidet sich von allen welthistorischen Personen nicht nur intensiver, sondern vielmehr wesentlicher Weise. Diejenigen Theologen und Philosophen, welche wohl denkend ihn für die erhabenste unter allen welthistorischen Personen anerkennen, geben wohl zu, ja behaupten sogar, daß es das realisirte Ideal der Menschheit sei — aber doch einzig und allein Mensch wie andere auch, — von ihnen also nur intensiv durch seine Wahrheitsliebe, durch die Energie seines Geistes im Erkennen der Wahrheit, durch seine Gesetzesliebe, durch die Reinheit seines Willens und seiner Sitten unterschieden. Dieser Anerkennung und Behauptung zufolge würde also in Christo, jenem realisirten Ideal der Menschheit, das wahre Wesen der Menschheit

oder des Menſchen erkennbar ſein. Aber darnach iſt hier nicht die Frage, ſondern darnach, ob in der Weltgeſchichte das Weſen Gottes erkennbar ſei: in ihr iſt Chriſtus der erhabenſte Menſch, vor allen welthiſtoriſchen Perſonen die ausgezeichnetſte, größte. Auf ihn wird in der Welthiſtorie, wo dieſe ſeine Erhabenheit anerkannt iſt, für die Beantwortung jener Frage zu reflectiren ſein. Aber ſie iſt unbeantwortlich, wenn die Reflexion nur bei dem quantitativen Unterſchied ſeiner von allen Andern ſtehen bleibt. Dabei ſtehen bleibend kann die Betrachtung für die Moral wohl befriedigend ſein, beſonders wenn es heißt, das Exempel Chriſti habe der Menſch zu befolgen. Aber es gilt hier die Dogmatik. In der Betrachtung hier hat die Anerkenntniß, daß Chriſtus unter allen welthiſtoriſchen Perſonen die erſte, erhabenſte ſei, nur eine untergeordnete Stelle: wer auf dieſer beharren will, der iſt für die Dogmatik gleichgültig.

Auf ihn als den Mittelpunct der Welthiſtorie iſt zu reflectiren, und dabei iſt auf den Begriff des Hiſtoriſchen überhaupt zurückzuſehen. Es hieß in und nach dieſem oben, das Hiſtoriſche ſei die Einheit des mit der Intelligenz identiſchen Willens und der Natur, näher die Einheit des Geiſtigen und Natürlichen. In dieſer Einheit nun greift der mit der Intelligenz identiſche Wille oder das Geiſtige über die Natur, das Natürliche hinaus, und macht er oder es die Natur und das Natürliche zum Mittel: mens agitat molem. Die Intelligenz alſo, unzertrennlich von dem Willen, oder er, unzertrennlich von ihr, iſt im Hiſtoriſchen das Allgemeine und als ſolches die Macht; die Natur und das Natürliche iſt das Beſondere, das Particuläre, und jenes die Macht über dieſes. Vom Geiſtigen, von der Freiheit im Wollen hebt das Hiſtoriſche an, nicht von dem gedankenloſen Daſein, nicht von der Natur und dem Natürlichen. Die welthiſtoriſche Perſon nun, welche der Mittelpunct der Weltgeſchichte iſt, wird eben von jenem Begriff des Hiſtoriſchen aus wenigſtens vorerſt anzuerkennen ſein für die, deren geiſtige

Macht und Wirkſamkeit jene über das Natürliche und die Natur hinausgreifende, ja die Natur und das Natürliche bewirkende ſei. Nicht im Endlichen und Beſchränkten, einem Machtloſen und nur unter Vorausſetzung eines andern eben ſo endlichen Machthabenden in einem Grade, — ſondern im Unendlichen, Unbegrenzten mit und durch die Freiheit hebt die Natur und die Welt an, in und durch ſie hat ſie einen Anfang genommen. Der alſo für den Mittelpunct der Weltgeſchichte und in ihr anerkannt wird, iſt zugleich der, durch den die Welt ihren Anfang genommen, von dem die Welt erſchaffen worden, *πάντα δι' αὐτοῦ (τοῦ λόγου)*, Joh. 1, 3.

Die Welt nun von dem Beginn ihrer Geſchichte an hatte in ihren Religionen das Weſen Gottes nur als vorgeſtelltes, dann als gedachtes und höchſtens als begriffenes, aber nicht als erkanntes, — ſondern wohl gar mit der Negation, daß es erkennbar ſei. Die Geſchichtswelt aus jenem Anfang an, der Geiſt der Menſchen und aller Völker in dieſer Bewegung ſeiner Religionen bis zur Anerkennung des göttlichen Weſens als des begriffenen hatte und mußte haben eine Sehnſucht und Verlangen nach der Erkenntniß des göttlichen Weſens. Alle Religionen des menſchlichen Geiſtes nehmen ſo bewußter Weiſe in der Weltgeſchichte mit jener Sehnſucht eine Richtung zu dem Puncte hin, wo das Weſen Gottes von der Menſchheit werde erkannt werden, — eine Erwartung, Hoffnung, die Zeit komme für dieſe Erkenntniß; und ſo lag immer ſelbſt bei jener Negation der Erkennbarkeit zugleich in jener Hoffnung und Erwartung die Erkennbarkeit gegründet. Dieſer Zuſtand der Welt in jener Erwartung und Hoffnung der Erkennbarkeit wird vorgeſtellt als die Finſterniß in dem, was das Weſen Gottes angeht; auch bei den lebhafteſten Vorſtellungen davon, bei einem concreten Begriff iſt daſſelbe doch in der Welt noch verborgenes wie in der Nacht. Mit der Erſcheinung Chriſti in der Welt beginnt das Weſen Gottes von der Welt

erkannt werden zu können, es wird erkennbar, und beginnt es wirklich erkannt zu werden. Was alſo bis zur Erſcheinung Chriſti verborgen war, hebt an offenbar zu werden: und die Religion, die bis dahin in allen ihren Geſtalten und Formen nur eine düſtere, verborgene Religion war, wurde die offenbare Religion, die allein geoffenbarte. Von der jüdiſchen Religion heißt es bekanntlich auch, ſie ſei gegen die heidniſche Religion durch Abraham, Moſes, die Propheten — alle dieſe Gottes Knechte — eine geoffenbarte, in ihr habe ſich Gott als Geiſt geoffenbart: aber das Weſen Gottes des Geiſtes bleibt in der altteſtamentlichen Religion noch verborgen und in dieſer Beziehung iſt ſie ſo wenig eine geoffenbarte, wie irgend eine heidniſche. Erſt mit Chriſto mitten in der Weltgeſchichte hebt ſich jene Verborgenheit auf, verſchwindet nach und nach jedes Geheimniß, es wird Alles offenbar; und die Religion von nun an, wenn ſie auch noch Geheimniſſe hat, hat an ihnen doch ſolche, die offenkundig werden können und alſo keine Geheimniſſe mehr ſein und bleiben können. Die Welt alſo nach der Erſcheinung Chriſti iſt mit ihrer Religion, wie ſie oder der Weltgeiſt zu letzterer gelangt, aus jener Nacht, Verborgenheit in der Erkenntniß des Weſens Gottes heraus. So bezieht Chriſtus als Mittelpunct der Weltgeſchichte ſich zurück auf die Welt vor ſeiner welthiſtoriſch werdenden Perſönlichkeit in die Vergangenheit: ſo bezieht er von ſeiner Erſcheinung an und nach ihr ſich fort auf die Zukunft. Er in jener zeitlichen Gegenwart, wo in ihm die Religion die offenbare wird und iſt, iſt ſo der Mittelpunct der Weltgeſchichte ſelbſt. Hierauf gehen alle die Stellen des Evangeliums, deren Inhalt über das blos Geſchichtliche der Perſönlichkeit, ja über das blos Welthiſtoriſche weit hinausgreift, und welche jenen Act — durch den das Weſen Gottes erkennbar wird dem Weltgeiſte und von ihm erkannt wird, in beſonderen Vorſtellungen haben. An jeder dieſer Vorſtellungen iſt gleich erſichtlich, daß ſie keine blos hiſtoriſche Bedeutung haben könne. Die Hauptvorſtellung iſt die

vom Licht: Joh. 8, 12 nennt Christus sich selbst das Licht der Welt: so auch Cap. 12, 46; Cap. 1, 5. Sich selbst kann eine welthistorische Person, sie heiße Socrates oder Christus, wenn sie nur diese ist, ohne die ungeheuerste Anmaaßung nicht das Licht der Welt nennen, wie doch von Christo geschieht. Ist aber diese welthistorische Person der Mittelpunct der Weltgeschichte, bezieht die ganze Vergangenheit sich auf sie, bezieht sie sich selbst auf die Zukunft, umfaßt sie also die ganze Weltgeschichte, hebt diese mit ihr an, — warum soll sie nicht sagen: „ich bin das Licht der Welt." Spräche die Lampe, der Mond so: „ich bin das Licht der Welt des Natürlichen," so wäre es lächerlich; aber könnte die Sonne so sprechen, ohne welche der Mond nicht leuchtet, die Lampe nicht angezündet werden könnte, — von ihr wäre es keine Anmaaßung zu sagen: „ich bin das Licht der materiellen Welt": sie ist es wirklich. Daß nun aus dem Munde des Redenden hier „Licht" nur die Vorstellung sei für den Begriff, ja für die unendliche Idee selbst, daß hier unter Licht kein sinnlich sichtbares, vielmehr intellectuelles und geistiges Licht zu verstehen sei, können die Exegeten nicht anders als anerkennen. — In der zweiten Stelle sagt Christus: „ich bin gekommen in die Welt ein Licht, auf daß, wer an mich glaubet, nicht in Finsterniß bleibe." Indem er in der Geschichte erscheint, geht dies Licht auf. Diese „Finsterniß" ist auch nur eine Vorstellung von eben jener noch nicht erkannten Wesenheit Gottes des Geistes, von dem noch Verborgensein des göttlichen Wesens. Das sinnliche Licht bringt, so wie es scheint, das Einzelne und Besondere, wie sehr es verschieden sei, in eine Beziehung auf einander, hebt — indem es scheint — die Isolirtheit der Dinge auf und deren Verworrenheit. Die sinnliche Nacht oder Finsterniß ist eben das Isolirtsein der Dinge; in der Finsterniß haben sie ihre Beziehung auf einander verloren: ein finsterer Mensch bezieht sich eben blos auf sich, nicht auf Andere. Das Helle ist geradezu das Allgemeine. Mit dem bloßen Gefühl sind wir im Finstern, mit der Vorstellung auch, ja mit dem Ge-

danken noch, aber mit der Erkenntniß nicht ferner. — Endlich die dritte Stelle: „das Licht ſcheinet in der Finſterniß, und die Finſterniß hat es nicht begriffen.“ Dies geht offenbar auf die erſte Erſcheinung Chriſti in der Welt, und hier iſt die Finſterniß der Welt und die Welt ſelbſt das Judenthum und Heidenthum. In dieſe Nacht der Verworrenheit und Knechtſchaft und Verdüſterung ſcheint das Licht herein. Aber dieſe Nacht hat kein Auge für das Licht und bringt den Lichtbringer — φωσφόρος — an's Kreuz. Dies Licht der Welt, einmal aufgegangen, obzwar in der Welt in jener äußerſten Verworrenheit nicht verſtanden, hat die Welt noch nicht auszulöſchen vermocht: Chriſtus iſt es, von dem du dein Licht und ich mein Licht der Erkenntniß Gottes haben.

Die Frage „iſt das Weſen Gottes in der Geſchichte erkennbar?“ iſt mit „Ja“ beantwortet. Dieſe Affirmation iſt, wie jede Wahrheit, eine vermittelte Wahrheit: indem auf Chriſtum in der Geſchichte und deren Mittelpunkt reflectirt wurde, kam es mittelſt dieſer Reflexion zu jenem „Ja“; und iſt ſo, indem mit dem Ja eine Wahrheit ausgeſprochen wird, dieſelbe auf Chriſtum in der Weltgeſchichte zu beziehen.

Aber „Mittelpunct, Centrum der Weltgeſchichte“ iſt eine Vorſtellung und nur mit Bezug auf die Abſtraction von Allem, was auf dieſen Mittelpunct ſich bezieht, ein Gedanke, ein ganz abſtracter Gedanke als jene Vorſtellung ausgeſprochen. Und ein eben ſolches Abſtractum wie dieſer Gedanke iſt auch die Weltgeſchichte als ſolche, und gleicherweiſe iſt der Gedanke der Weltgeſchichte, dieſes Abſtractums, ein ganz abſtracter.

Jene Frage alſo hat noch keine vollſtändige Antwort erhalten, obwohl die Affirmation, Gott ſei erkennbar in der Weltgeſchichte, eine bereits vermittelte Wahrheit iſt: ſie iſt abſtract vermittelt, nichts weiter. Die Unterſuchung muß daher, damit jene Wahrheit — die Erkennbarkeit des göttlichen Weſens — als concrete Wahrheit und in concreto gewußt werde,

weiter gehen in das Concrete, und dies geſchieht folgendermaßen.

In der Geſchichte, ſie ſei die der Welt oder einer Nation, iſt das Ereigniß als eine That und jedes Ereigniß als eine ſolche in innerem und äußerem Zuſammenhange, in zeitlichem Zuſammenhang mit jeder andern; der Urheber aber der That iſt der Denkende als Lebender. Wird davon, daß er lebe, abſtrahirt, und er nur als der Denkende vorgeſtellt oder gedacht, ſo ſind die Bewegungen in ihm und durch ihn die oben blos ideell bezeichneten, ſo ſind ſie mithin ſeine Vorſtellungen, die des Denkenden, ſeine Gedanken, ſeine Begriffe, Erkenntniſſe und ſeine Willensacte: aber ſo ſind ſie noch keine That. Der Denkende als ſolcher iſt nicht der Urheber der That und greift als ſolcher — lediglich als Denkender — nicht in die Thaten ein, welche die Geſchichte hat. Wird von ihm, dem Denkenden, abſtrahirt, und er nur als der Lebende betrachtet, ſo ſind die Bewegungen in ihm und durch ihn allerdings wohl Ereigniſſe, ja als durch ihn Begebenheiten; aber keine iſt auch hier eine That. Weder der Engel, wie er nur als der Denkende gedacht wird, noch das Thier, welches das nur lebende und nicht denkende iſt, kann der Urheber einer That ſein, — auch nicht Gott ſelbſt, wenn er nämlich nur als der Denkende und Wollende gedacht wird, — Gott in abstracto, das höchſte Weſen: obwohl die Juden für ihre Geſchichte dieſe Vorſtellung hatten, daß Gott in ihr handle und jede That ſeine That ſei durch Werkzeuge (Moſes ꝛc.), — ſeine, des Denkenden That durch die Lebenden und auch Denkenden. Die Geſchichte beginnt, ſetzt ſich fort und führt ſich durch lediglich durch den Menſchen. Als denkender und unzertrennlich davon als Lebender iſt der Menſch der Urheber der Geſchichte und jeder That. Aber der Lebende iſt der Menſch nicht in abstracto, nicht im unbeſtimmt Allgemeinen, wie, wenn das Leben genannt wird als ſolches; ſondern in concreto, im Einzelnen und als der Einzelne, als Individuum.

Chriſtus nun, der Mittelpunct der Weltgeſchichte, als der Denkende und Lebende, als der Menſch, iſt

1) ein einzelnes Individuum, dieſer da, der Einzelne; auch iſt er eben in dieſer Einzelnheit eine welthiſtoriſche Perſon nach Andern, vor Andern, neben Andern, die, einzelne wie er, indem die Denkenden und Lebenden, Urheber der Thaten waren, mittelſt deren ſie in der Hiſtorie jene Stelle einnahmen als welthiſtoriſche Perſonen. Iſt Chriſtus die erſte, erhabenſte unter dieſen Perſonen, ſo iſt er es doch als der Einzelne, und iſt in der Beziehung der Name, den er führt, Jeſus, ein nomen proprium. Der Name χριστός weiſt aber ſchon über jene Beziehung des Einzelnen unendlich hinaus. Als Jeſus iſt er dieſer Einzelne, als Chriſtus nicht. Wie der König der Juden מָשִׁיחַ als dieſer der David iſt, welthiſtoriſche Perſon, und David ein nomen proprium iſt: ſo iſt der Name „König, Geſalbter" das Allgemeine. Daher iſt Chriſtus, wenn man von ihm in ſeiner Einzelnheit und Individualität ſpricht, auch mit dem Namen zu nennen, den er in dieſer Einzelnheit hat — Jeſus. Spricht man von ihm, wie er der Welt Heiland iſt, τὸ φῶς τοῦ κόσμου, ſo hat man ihn auch mit dem Namen zu nennen, der dieſe unendlich concrete Allgemeinheit bezeichnet, obwohl der Name auch ein aus dem alten Teſtament entlehnter iſt. Wie nun Chriſtus als Mittelpunct der Weltgeſchichte ſich nach dem Obigen weſentlicherweiſe von allen andern welthiſtoriſchen Perſonen unterſcheidet und nicht blos quantitativ und intenſiv, indem es ſelbſt nur eine welthiſtoriſche Perſon ſei: ebenſo (das iſt der Punct hier) unterſcheidet er ſich weſenhafter- oder qualitativerweiſe als eine welthiſtoriſche Perſon in ſeiner Einzelnheit und Individualität von allen Andern, von allen andern Menſchen, ſie mögen welthiſtoriſche Perſonen ſein oder nicht. Er, der Denkende als der Lebende, war ein einzelnes Subject: aber für ihn war die individuelle Subjectivität, die eine Schranke, eine Endlichkeit iſt, — keine Schranke. Je dieſem einzelnen Menſchen iſt alle Beſchränkheit, alle Negati-

vität negirt. **Diese Negation der Beschränkung ist eben der wesenhafte Unterschied zwischen ihm, dem Individuum und zwischen jedem Andern.** Was der einzelne Mensch — und nur der ist der Handelnde — nicht blos will, sondern thut, was er unternimmt, jede That, — das bezieht sich, indem es auf Anderes außer ihm Beziehung hat, zugleich auf ihn selbst, und dies zwar durch ihn selbst: er hat mit seinen Unternehmungen und Thaten, so groß das Interesse sei für Andere, zugleich ein Interesse für ihn selbst: was er bezweckt und in irgend einer Weise vollbringt, das ist ihm nicht nur um deswillen, daß es bezweckt und erreicht wird, sondern auch um seinetwillen interessant. In dieser Beziehung seiner Handlungen auf Anderes, auf Anderes als solches, ist er von sich weg, nicht bei sich; aber indem sie zugleich die Beziehung ist auf ihn selbst, ist er darin der auf sich Eingeschränkte; das ist eine Schranke seiner Subjectivität. Er will und thut, was er auch immer wolle, obschon nicht einzig und allein doch *mit* seinetwegen: er will mit seinen Thaten etwas für sich (ein großer Punct!) sei es die Erhaltung seines Lebens, seiner Ehre, seines Namens in der Weltgeschichte, der Name einer welthistorischen Person in der Weltgeschichte selbst. **Dies für sich Wollen und für sich Handeln, wo das Individuum sich auf sich einschränkt, ist in Christo negirt:** er will und thut nichts für sich, verlangt nichts für sich, lehrt, handelt nie um seinetwillen: was er unternimmt und vollbringt, geschieht von ihm lediglich der Welt wegen, in der er erscheint oder der Denkende und Lebende wird und ist; — **lediglich in der Liebe zur Welt, der gesunkenen, lebt, handelt, lehrt er.** Darin hält keiner die Vergleichung mit ihm aus. Socrates will die Cultur, Aufklärung Athens durch seinen Tod ꝛc. Christus, der Lebende, wirkt lehrend und thätig in der Welt, ohne mit der Welt, mit dem Leben eine natürliche äußerliche Verbindung einzugehen, — wirkt in ihr, ohne sich mit ihr einzulassen. Er will nichts in und von der Welt, nur für sie. Diese Verzichtung, Resignation

auf Alles in der Welt iſt eben die Negation der Schranken der individuellen Subjectivität, Schranken, von denen kein anderes Individuum frei iſt wie Chriſtus. In ihm, dem Lebenden, ſind eben, was dieſen qualitativen Unterſchied zwiſchen ihm und allen lebenden Menſchen betrifft, die Gefühle, Begierden, Neigungen, alle materiellen Intereſſen aufgehoben, nur negativ enthalten. Er lebt; das Leben iſt bedingt durch Selbſtgefühl, Empfindung, Gefühle der Freude und des Leidens; aber er in ſeinem Leben hat die Herrſchaft über dieſe Begierden, wie wenn er ſie in ſich nur gewähren ließe, ohne durch ſie ſich beſtimmen zu laſſen. So iſt dieſer Einzelne in der Weltgeſchichte, weil eben ein einzelner, ein ſubjectiver Geiſt, aber qualitativ verſchieden von jedem anderen ſubjectiven Geiſte: Jeſu und Socrates Geiſt ſind zwei Geiſter. Die Verſuchungsgeſchichte Matth. 4, 1—10, eine Parabel unſtreitig, ſtellt für die Imagination jenes Verhältniß Jeſu zu ihm ſelbſt, für den die Schranke des ſubjectiven Geiſtes keine Schranke iſt, dar — und man darf wohl ſagen, ſtellt dar mit Bezug auf die Welt, wie ſie damals war; in der dieſer Einzelne erſchien und gegen die ſeine Richtung ging: Er der Held gegen die Welt. Jene Parabel hat in dieſer Beziehung ein zweifaches Moment: das erſte iſt das Wunder: indem Jeſum den lebenden nach langem Faſten hungert, muthet der böſe Geiſt ihm ein Wunder an „mach' aus Steinen Brod"; dies verweigert Chriſtus, Chriſti Macht iſt ſtärker als der Hunger, die Macht der Natur; ferner da, wo er ſich weigert, von des Tempels Zinne ſich herabzulaſſen, iſt die Macht ſeines Geiſtes, ihm größer als die der Herrlichkeit, die gewonnen werden könnte. Nach dieſer Seite geht die Parabel gegen das Judenthum, das in den vermeintlichen oder wirklich geſchehenen Wundern ſeiner Geſchichte meinte den Grund ſeines Vertrauens zu dem einzigen Gott, durch den ſie geſchehen ſeien, zu haben. Willſt du den Juden genügen, ſo thue ein Wunder. Chriſtus will nichts für ſich, hier nicht einmal den Hunger tilgen. Das zweite Moment in jener Para-

bel iſt das von der übrigen, außerjüdiſchen Welt: „bete mich an, alle Herrſchaft der Welt gebe ich dir.“ Dies ſuchten die Römer, wo ſelbſt deren Imperatoren kurz nach dem Tode oder ſelbſt noch bei dem Leben Tempel gebaut und Opfer gebracht wurden. Chriſtus weiſt das ganze Römerthum von ſich ab: „hebe dich weg von mir, Satan!“

Der Denkende als geſchichtlich Handelnder iſt zugleich der Lebendige. Nun hat aber

2) das denkende Individuum

a. als lebendes zu ſeiner Vorausſetzung das bewußtloſe Daſein oder die Natur: bedingt iſt das Lebendigſein des Denkenden durch das Gezeugt- und Geborenwerden deſſelben; der Zeugungsact und die Geburt iſt aber ein blos natürlicher Act. In dieſer Vorausſetzung und Bedingtheit gehört das denkende als lebendes Individuum einer Familie an von Natur aus. Andererſeits hat

das Lebende

b. als Denkendes zu ſeiner Vorausſetzung das Daſein als bewußtes. Das bewußte Daſein aber oder umgekehrt das daſeiende Bewußtſein in concreter Form iſt der Staat: und ſo gehört das lebende als denkendes Individuum dem Staate an.

Es iſt mithin daſſelbe in der einen Beziehung Mitglied der Familie, in der andern Mitglied eines Volkes, Mitglied im Staate.

ad a. Das Evangelium berichtet, Jeſus ſei von einer Jungfrau, Maria genannt, geboren worden, aber nicht von einem Manne gezeugt: Der Mann, der nachher Gatte dieſer Jungfrau geworden wäre, ſei blos der Pflegevater Jeſu geweſen; und das Evangelium giebt an, daß nicht der Menſch, ſondern Gott der Vater Jeſu ſei, wie er ihn auch ſeinen Vater nennt cfr. Luc. 2, 26—38. Dieſer Bericht enthält, wo nicht durchaus, doch größtentheils eine Parabel: es heißt darin, ein Engel — Gabriel — ſei jener Jungfrau erſchienen und habe ihr

verkündigt, daß ſie einen Sohn gebären werde. Sie habe darauf erklärt, das ſei unmöglich, ſie wiſſe von keinem Manne, wiſſe ſich rein. Der Engel habe dennoch darauf beſtanden. Dann wird ſpäter weiter von der Geburt Jeſu in dem Evangelium von Lucas Nachricht gegeben. Hier iſt alſo auf Seiten des Weibes und der Geburt das Natürliche: auf dieſer Seite hat das Individuum, das zum Leben kommt, die Natur, das bewußtloſe Daſein zum Princip: die Geburt iſt natürlich. Aber auf der anderen Seite fehlt das Natürliche: der Vater fehlt, die Jungfrau wird ſchwanger. Geradezu ſagen, das ſei widernatürlich, würde wohl mehr ſein, als ſich verantworten, beweiſen läßt: aber ſagen, das ſei übernatürlich, das beſteht. Damit wäre denn geſagt, das ſei ein Wunder, und noch hat Niemand, ſo ſehr er dem Wunderglauben abhold ſei, geſagt, daß die Vorſtellung des Wunders wider die Natur gehe, ſondern nur, daß ſie über die Natur hinausgehe. In unſerer Kindheit nehmen wir dieſe Angabe vom Wunder des Daſeins, des zum Leben Kommens Jeſu Chriſti unbefangen hin, und haben keinen Anſtand; erſt ſpäter wird uns die ganze Sache verdächtig, und fangen wir an, uns dahin zu neigen, dieſe Erzählung ſei eine Erdichtung, Fiction, ohne daß der Verfaſſer betrügen wollte. Wir halten — am mildeſten — dieſe Erzählung für eine Parabel. Im chriſtlichen Glauben kommt es nun allerdings nicht auf dies Wunder an, ob das wirklich geſchehen ſei oder nicht; in dem Wunder gründet ſich der Glaube nicht, es iſt nicht des Glaubens Grund, oder wie Göthe den Fauſt ſagen läßt: „das Wunder iſt des Glaubens (liebſtes) Kind" — aber nicht des Glaubens Mutter. Gleichviel alſo für den Glauben, ob durch einen menſchlichen Vater oder nicht, — der Glaube hat einen tieferen Grund. Ja, man könnte ſelbſt noch weiter gehen und doch wäre er der Sohn Gottes! Er zwiſchen zwei Verbrechern gekreuzigt iſt doch der Sohn Gottes. So weit alſo könnte man es treiben und doch bei'm Glauben an den Erlöſer bleiben. So kann man den ſcurrilen Kritikern die ganze Geſchichte Preis geben. Allein die Vorſtellung von jenem

Wunder, und, wenn daſſelbe geſchehen iſt, das Wunder ſelbſt hat eine Beziehung, in der für die Erkenntniß jenes Individuums, welches der Mittelpunkt der Weltgeſchichte iſt, die Vorſtellung und das Wunder gar nicht gleichgültig ſind. Das wird aus Folgendem erhellen:

In den polytheiſtiſchen Religionen, beſonders bei den Griechen, kommen Menſchen als welthiſtoriſche Perſonen vor, deren Geburt und Zeugung auch nicht blos als durch die Natur bedingt und durch ihr Geſetz der Zeugung und Geburt, ſondern als übernatürlich vorgeſtellt wird. So Alexander M., Philipps Sohn, nach dem Mythus Zeus Sohn; ſo und das hier beſonders Heracles, dem Mythus nach von Zeus gezeugt und im Schooße eines Menſchenweibes und von dieſem geboren, noch dazu von dieſem Weibe, das verehelicht war mit dem Amphitryo. Zeus alſo, der Gott des Eides, der Sitte hat den Heracles in einem Ehebruch erzeugt: das iſt ein Verbrechen nicht am Heracles, ſondern am Zeus. So iſt Heracles göttlicher Natur vom Vater, menſchlicher von der Mutter. Endlich kommt Heracles in den Himmel. Vom Mythus geht es da aus und wieder in ihn zurück. — Durch dieſe Vorſtellung nun vom Wunder der Geburt Jeſu wird abgehalten wenigſtens aus der Anerkenntniß dieſer welthiſtoriſchen Perſon die Luſt, die Begierde, das ſinnliche Gelüſten, welches mit dem Zeugungsact verknüpft iſt, — dieſe thieriſche Niedrigkeit der Natur. Was die Vorſtellung erhält auf die Weiſe im kindlichen, chriſtlichen Glauben, — die ſinnlichen fleiſchlichen Gelüſten, die Rohheit der Natur —, das iſt, indem vom Wunder abſtrahirt wird und von der Vorſtellung eines Wunders, rein die Negation deſſen, daß die Natur in der Rohheit des Gelüſtens der Grund, die Bedingung ſei von dem Werden deſſen, der nicht nur eine welthiſtoriſche Perſon, ſondern auch der Mittelpunct der Weltgeſchichte iſt. Weſſen iſt aber jene Negation, wodurch, durch wen wird negirt, daß auf Seiten der Zeugung Jeſus das Individuum

die Natur zum Princip und zur Bedingung gehabt habe? Antwort: durch den in der Natur verborgenen und ihr als Natur verborgen bleibenden Geiſt: dem iſt ſie nicht adäquat, er — der Geiſt — negirt ſie, ſtößt ſie von ſich. Das leuchtet in der Parabel durch, indem der Engel ſagt: „die Macht des Geiſtes wird über dich kommen" — nicht eines Menſchen, nicht der Natur; und da iſt v. 38. am Schluß beſonders zu bedenken: „das Kind wird heilig genannt werden" — mit Bezug auf das Princip der Geburt, das nicht die Natur iſt in ihrer Lüſternheit. Der Zeugungsact als ſolcher iſt negirt durch den Geiſt, der, was er iſt, nicht durch die Natur iſt: die Mutter des Geiſtes iſt nicht die Natur; ſie die Natur iſt nicht ſein Princip, er iſt dies ſelbſt. In der chriſtlichen Lehre alſo bleibt für den Glauben und nicht für die Wiſſenſchaft bleibt und muß es einfach bei der Vorſtellung und Darſtellung bleiben, daß Chriſtus einen Pflegevater und eine wirkliche menſchliche Mutter gehabt habe. Der Grund dieſer Vorſtellung iſt keine Vorſtellung, ſondern iſt enthalten in dem höchſten Gedanken Gottes und zwar des Geiſtes.

So gehört Chriſtus lediglich und allein von der Mutter her einer Familie an, nicht aber auch von Seiten des Vaters, ſo liebreich dieſer ſich ſeiner in der Kindheit angenommen haben mag. Aber jede Familie hat beſonders jeder andern gegenüber, ſie mag eine blos patriarchaliſche ſein oder mit andern in einen Staatsleben mitbegriffen, neben dem gemeinſamen Charakter auch die im Staatsleben begriffene — auch ihren eigenthümlichen Charakter. Wie es nach einem unſerer Schriftſteller Familienphyſignomieen giebt, ſo giebt es auch Familiencharaktere. Das, was hier charakteriſtiſch iſt im Unterſchied vom blos Phyſiognomiſchen, iſt das Intelligente, höher das Geiſtige: dies iſt das Eigenthümliche. Jede Familie hat ihren particulären Geiſt, Familiengeiſt mit Bezug der Glieder, woraus ſie beſteht, auf einander und auf ſich ſelbſt. So ſehr ein Bruder als Einzelner, als ſubjectiver Geiſt von Anderen verſchieden ſei, ſo haben ſie doch als Brüder etwas mit einander gemein. Er, der Familiengeiſt

immer noch ein subjectiver, aber nicht ein individueller, einzel-
r, sondern particulärer und in der Richtung zum objectiven Geiste,
r nicht Familiengeist mehr ist, und an welchem objectiven der
miliengeist bereits Antheil hat. In seiner Subjectivität
n ist der Familiengeist gleichfalls ein beschränkter, wie
r individuelle. Schon als Particuläres ist er beschränkt. In
ieser Beschränktheit gehörte Christus nicht einer Fa-
ilie an, obwohl er gedachtermaßen das Mitglied derselben war.
uch diese Schranke, das Eigene der Mutter, der Brüder war in
m aufgehoben: darin verhält er sich also gegen seine Familie
gativ. In jenem Geiste einer natürlichen und moralischen Be-
hränkung handeln die Glieder zunächst für einander, die Väter
r die Familie, die Familie für die Ihrigen — bis zum Nepo-
nus hin. Matth. 12, 47—50 giebt einen Wink über Christi
reiheit vom Familiengeiste: er verläugnet nicht die Mutter, denn
och am Kreuze hat er sie lieb; aber er scheidet die Anderen
icht von sich. Familiengeist also ist der Geist Christi
icht. — Dies auf der einen Seite.

ad b. Muß denn, so läßt sich gleich zu Anfang fragen, die
xistenz des Lebenden als des Denkenden zu ihrer Bedingung den
Staat haben, kann er als der Denkende nicht außerhalb des Staa-
s zur Existenz gelangen? Allerdings, ja! Daß er, der zu leben
ginnt, als der Denkende zu existiren anfange, dazu gehört an
ch nichts weiter, als daß er in Gesellschaft mit denen bleibt auf
nz oder lang, von denen er gezeugt und geboren worden, und
e mit sich und mit mehreren Anderen in einem natürlichen Zu-
sammenhang sind und bleiben: welcher Zusammenhang aber bei
weitem noch nicht Staat ist, sondern ein bloßer Verein mehrerer
n den natürlichen Zwecken ihres Lebens und ihrer Erhaltung.
So kommen Millionen Menschen zur Existenz, blos indem dieselbe
ch die der Menschen bedingt ist durch ein solch bewußtes Dasein
s solches; aber von ihnen allen ist keiner eine historische Per-
on, geschweige eine welthistorische. Alle Individuen einer soge-

nannten wilden Horde, der Eskimos, der Patagonier, der Neger, ſind — indem lebendige — zugleich denkende, natürliche Intelligenzen', und keine dieſer Horden iſt ein Staat. Gregatim ſind die Individuen nicht beiſammen, wie die Thiere, deren Leben ein nicht denkendes iſt; aber unter gemeinſchaftlichen Geſetzen, in einer beſtimmten Verfaſſung, mit Willensfreiheit beſtehen ſie auch nicht zuſammen: ein Staatsleben iſt das ihre noch nicht, ſondern blos ein intellectuelles Naturleben; es gilt mit des Menſchen Denken da blos um das Natürliche. Wenn aus der Wildheit heraus einer eine hiſtoriſche, wohl gar welthiſtoriſche Perſon wird, wie der berühmte Touſſaint l'Ouverture — der Neger auf St. Domingo, ſo iſt es, weil er mit dem Staate in Berührung kam. Aber, frägt ſich weiter, ſind denn nicht in der Geſchichte Perſonen, ja ganze Völker, die in ihr eine Wirkſamkeit hatten, alſo eine hiſtoriſche Bedeutſamkeit, ohne daß dieſe ein wahrhaftes Staatsleben führen, ohne daß die Exiſtenz der Völker bedingt geweſen ſei durch den Staat? Allerdings, ja! China, der Maſſe ſeiner Bewohner nach das größte Volk der Welt, iſt kein Staat; die Tartarei, Mongolei, waren und ſind keine Staaten: denn *das Weſen des Staates iſt, daß alle ſeine Glieder durch alle Klaſſen und Stände hindurch unter dem Geſetz als dem unbedingt allgemeinen Willen ſtehen*, unter dem Geſetz, das in ſeinem Princip nicht den Willen des Einzelnen hat. Sonſt iſt es nur ein großer Verein, eine collective Einheit: der Staat aber iſt die concrete Einheit. So iſt der Kaiſer in China das Geſetz. Denkende in welchem Grade auch immer ſind die Tartaren, wie die Chineſen; bedingt iſt jene Exiſtenz als die der denkenden durch jene ungeheuren Vereine. Welch iſt der chineſiſche Fürſt, der welthiſtoriſche Perſon wäre? In der Welthiſtorie kommen jene Völker mit vor, aber ohne die welthiſtoriſche Bedeutung, welche das kleine Athen, Sparta, das kleine Judenvolk hatte. Das Majeſtätiſche findet ſich nicht in der Maſſe, ſondern der Vernunft und Energie des Volkes kraft ſeiner Freiheit. Das

Satz besteht also: der Einzelne, der als welthistorische Person in der Welthistorie eine Stelle hat, ist zur Existenz gekommen als der Denkende in und mittelst eines Staates.

Der Staat nun, durch den die Existenz Jesu Christi bedingt ist als eines lebenden Individuums von Seiten des Denkens, war der jüdische. Christus wurde geboren ein Jude unter Juden, beschnitten, erzogen und unterrichtet als ein Jude: er gehörte also, wie in diesem Volke einer Familie cfr. ad a., so diesem Volke selbst an — ein Nationaljude. Und hier kann gleich gefragt werden, warum seine des Lebenden als des Denkenden Existenz durch den jüdischen Staat bedingt sein mußte in der Weise gar, daß seine Denkart in der jüdischen Stufe der Bildung, in der jüdischen Religion ihren Anfang nahm. Ist das zufällig? In der Welthistorie ist nichts zufällig. Der Grund, daß der jüdische Staat die Existenz dieses Individuums als des Denkenden bedingt, liegt in dem Gedanken Gottes, wie er §. 124 betrachtet wurde. Der Gedanke, hieß es dort, enthält das Sein als das Denken Gottes: so ist es das Wesen Gottes. Der Gedanke ist der absolute, unendliche, — der Gegenstand desselben auch: er ist also der Gedanke des einzigen Gottes. So war er aber der nur des jüdischen Volkes, als jene Periode in der Weltgeschichte kam, wo Christus ihr Mittelpunct geboren wurde. Das jüdische Volk erkannte, wie kein anderes vor und neben ihm that, den absoluten einzigen Gott und ihn als den Geist an, dessen Sein ist das Denken als das Wesen; nur daß es das Wesen dieses Geistes nicht erkannte. Ein welthistorisches war dies Volk vermöge jener Anerkenntniß, ein welthistorisches war auch das Römervolk neben ihm, und welthistorische Völker waren auch die damals von den Römern besiegten Griechen, Perser: aber die Religionen dieser Völker waren insgesammt weit entfernt davon, die Anerkenntniß des einzigen Gottes, geschweige die desselben als des Geistes zu sein, dessen Wesen der Geist sei. Die Nothwendigkeit daher, daß, indem der Welt das Wesen Gottes des

Geiſtes offenbar werden ſollte, der Menſch in ihrer Geſchichte, mittelſt deſſen es offenbar würde, aus dem Judenthum komme, — iſt eine vernünftige, keine bloß geſchichtliche. Jener unendliche Gedanke, der abſolut vernünftig, iſt der Grund dieſer Nothwendigkeit. Was im Gedanken Gottes lag, das hatten die Juden wenigſtens in ihren Vorſtellungen von dem König, der da kommen und ſie befreien und beſeligen und dann die Herrſchaft über alle Völker führen werde. Von ihrem Meſſias erwarteten die Juden das, daß er, wie ihr König, ſo der die Welt beherrſchende ſei. Dieſen ihren Vorſtellungen gemäß waren ſie darauf bedacht, jenen den Vorfahren verheißenen Befreier und Weltbeherrſcher aus dem Anfang ihrer Nation genealogiſch ſelbſt herzuleiten. Es galt ihnen daher mit ihrem Meſſias und in Bezug auf die dem Erzvater gethane Verheißnng um eine Genealogie deſſelben, die ſelbſt in das Evangelium überging: Matth. 1 und Luc. 3, 23—38. Es iſt dies die bibliſche Vorſtellung, als komme es für den Meſſias auf eine genaue Angabe ſeiner Abſtammung und Natürlichkeit an. Allein es wird nicht bis auf Chriſtum in der Genealogie gegangen, ſondern bis auf ſeinen Pflegevater den Joſeph, der mit ihm genetiſch nicht verbunden iſt. Bewußtlos faſt geht alſo die Genealogie über die jüdiſche Befangenheit hinaus; es iſt eine Genealogie, die nicht ſeine Mutter, ſondern ſeinen Pflegevater angeht. Die Theologen und Exegeten haben ſich viel mit dieſer Genealogie abgegeben; doch iſt ſie nur darin von Bedeutung, daß ſie einen Wink giebt für die Nothwendigkeit, daß Chriſtus ein Mitglied des jüdiſchen Volkes war, daß er mit Rücksicht auf ſeine Religion zur jüdiſchen Nation gehören mußte, nicht zur römiſchen. Chriſtus ſetzt ſelbſt gar keinen Werth darauf, von wem ein Menſch abſtamme, ob von Vater Abraham oder nicht (Matth. 3, 9). Abraham, Moſes und die Propheten werden von Chriſto anerkannt, aber erſterer nicht als Stammvater und letztere als ſeine Nachkommen (Joh. 8, 39). Ja, er ſagt: „ehe denn

braham war, war ich" (ibid. V. 58) d. h. meine Genealogie
t keine zeitliche. Also der Abstammung nach ein Jude, im
dischen Nationalgeiste zur Existenz und zum Bewußtsein gekom-
en, dann mit diesem Nationalgeiste sich vertraut machend — ist
och Christus zugleich von dem Nationalgeiste frei. In
eser Freiheit gehört er der jüdischen Nation nicht an. Für ihn
t das, ein Nachkomme Abrahams zu sein oder zu dem von Gott
serkorenen Volke zu gehören, gar keinen Werth; wie für den
uden dies gar nicht gleichgültig ist. Vor Gott gilt kein Ansehen
r Person oder Nation, das ist Christi Lehre. Jener Messias,
n die Juden erwarteten, ihr Christus mußte durch und durch
n Jude sein und bleiben; Jesus Christus war ein Jude, hatte
er alles Jüdische abgethan; er war ein Jude und über das
udenthum unendlich hinaus. Das Jüdische ist das Particuläre,
ie unter a. das Genetische (die Familie) noch das Einzelne, Sin-
uläre ist. Wie über das Einzelne, Singuläre des Familiengei-
es, war auch Christus über das Particuläre seines Nationalgei-
es hinaus: und eben dadurch, daß beide aufgehoben und nur
egativ in ihm enthalten waren, dadurch, daß er weder einen
milien- noch Nationalcharakter hatte, sondern diese Distinction
sich durch die Macht des Geistes negativer Weise enthielt, —
t er als welthistorische Person von allen und jeden andern gleich
n welthistorischen Personen nicht nur dem Grade nach, sondern
uch qualitativ, wesentlich unterschieden. In dieser Erhaben-
eit über alle Nationalität und alle particuläre Sub-
ectivität, wie über die individuelle Subjectivität
ur 1) und in dieser Unabhängigkeit davon steht in der Welt-
istorie kein anderer Mensch. Alles Jüdischnationelle ist in
hristo getilgt. Doch war er in jenem Verhältniß zum jüdischen
taate ein Mitglied desselben, ein Jude, hatte selbst das äußerlich
n Juden von allen andern Menschen und Nationen unterschei-
nde Zeichen der Beschneidung: zwar kommt in andern Religio-
n, asiatischen, die Beschneidung auch vor, aber nicht in dem

inneren wesentlichen Zusammenhang mit der Religion. In der jüdischen nämlich besteht die Vorstellung eines Bundes, den Abraham mit Gott geschlossen: wie der Bund geschlossen wird, so ist Jehova's Befehl die Beschneidung, sie solle das Zeichen des mit ihm gemachten Bundes sein. Christus als Jude geboren wurde beschnitten, da acht Tage um waren. Aber bei ihm hat schon die Beschneidung nicht mehr die Bedeutung des Bundes Jehova's mit dem Volke durch Abraham, so daß das Volk ihm, dem Herrn, zu eigen sei; bei ihm ist die Beschneidung nur das äußere Zeichen, daß er ein Mitglied der jüdischen Nation war: mit ihm hat Jehova keinen Bund geschlossen, sein Verhältniß zu Jehova ist nicht das des Knechtes, sondern des Sohnes zum Vater. „Ehe denn Abraham war, war ich." Auch hört dieses Abzeichen mit Christo und den Aposteln auf, ein Zeichen zu sein; es verliert sich, die Christenheit hat es nicht. An seine Stelle tritt ein anderes, geschichtlich mittelst Johannes des Täufers, des Vorgängers vor Christus, und durch Christum selbst bestätigt, von seinen Jüngern fortgeführt: die Taufe. Er gebietet ihnen in alle Welt zu gehen und zu lehren alle Völker. Die Beschneidung aber als ein äußerliches bleibendes Zeichen am Menschen ist hiermit zugleich die Hindeutung auf ein Particuläres, auf etwas Apartes, und gehört so nur für ein Volk. Einmal beschnitten — bleibt das Zeichen. Die Taufe, sei es durch Untertauchen oder nur Benetzung, als äußeres Zeichen, ist gar nichts Bleibendes, weiset schon in dieser Vergänglichkeit des Objectes, des Vertrocknens, des sich Verlierens, Verdunstens des Wassers über das Materielle, blos Leibliche und Particuläre hinaus auf das Geistige hin: sie ist das Zeichen der Wiedergeburt von Seiten seines Geistes. Der ein permanentes Abzeichen an seinem Leibe oder Rocke trägt, ist daran von Andern leicht zu erkennen: aber daß einer ein Christ sei, steht äußerlich gar nicht zu erkennen: getauft ist er, aber Niemand sieht es ihm an, und damit geht ja schon das Aparte, Particuläre hinweg: die Taufe hat

an ihr selbst schon die Bestimmtheit des Universellen. So ist denn auch in der Christenheit, wie sie von Christo her in der Welt zur Existenz gekommen ist und fortbesteht, nichts vorhanden von der jüdischen Nationalität, obwohl dem Christenthum zunächst durch Christum selbst als einen Juden das Judenthum vorausgeht. Im Charakter des Christen, was seine Gesinnungs- und Handlungsweise, Cultus betrifft, ist durchaus nichts Jüdisches. „Das Alte ist vergangen." Wenn nicht in Christo selbst alle jüdische Nationalität, die in seinen Jüngern, selbst in Paulus, noch haftet, rein ausgetilgt gewesen wäre; so würde die von ihm in der Geschichte herkommende Christenheit nicht auch frei vom Judenthum sein: was nicht an sich ist (in Christo) — die Freiheit von der jüdischen Nationalität, was nicht in seinem Grunde ist, kann nicht in dem sein, wovon es der Grund ist. Die Christen aller Nationen sind in Ansehung ihrer Religion als rein christlicher einander vollkommen gleich ohne charakteristischen Unterschied, obwohl sie in ihrer Nationalität verschieden sind und bleiben. Kommt es in der Christenheit zu solch äußerlichen Zeichen und haben diese eine vorübergehende Geltung, so ist dies doch nicht aus der christlichen Religion selbst und vermöge eines Statutes von Christo selbst.

3) Bereits in der unter 2) betrachteten Weise qualitativ von allen andern welthistorischen Personen unterschieden ist Christus — wie es oben hieß — nicht nur eine welthistorische Person, sondern der Mittelpunct der Weltgeschichte: und Mittelpunct giebt es natürlich nur Einen. Schon in Bezug auf seine Unabhängigkeit von blos natürlicher und nationeller Abkunft nennt Christus sich selbst im Evangelium öfters „des Menschen Sohn," Matth. 8, 20. In dieser Benennung ist darauf hingewiesen, daß Christus über das Verhältniß zu seiner natürlichen Mutter und zu einem Vater, desgleichen über das Verhältniß zu seinem Volke und dessen Stammvater hinaus sich nehme und genommen habe als den wirklichen Menschen: des Menschen Sohn ist daher

der wirkliche Menſch, abgeſehen von aller Familie und aller Nation. Der Ausdruck bezieht ſich alſo von allen Völkern weg auf die Menſchheit ſelbſt. Die Geſchichte aber iſt die Geſchichte des einen und ſelben Menſchengeſchlechts, die Geſchichte der Menſchheit.

Die Geſchichte nun zunächſt eines einzelnen Menſchen, die ſogenannte Biographie, iſt die ſeines Lebens in ſeinem ſelbſtbewußten Wirken von des Lebens Entſtehung an bis an ſein Ende, und zwar vornehmlich was das in ihm ſich Regen der Freiheit ſeines Willens in ſeinen Geſinnungen und Handlungen, die Entwickelung, Bildung, Hemmung dieſer Willensfreiheit betrifft. Sodann die Geſchichte eines Volkes iſt die der Entſtehung, der Sichſelbſtconſtituirung, Verſelbſtſtändigung, der Entwickelung der Anlagen des Volkes, wie dieſe in ſeinen Handlungen ſich kund geben, gleicherweiſe mit Bezug auf die Willensfreiheit des Volkes, ſo daß die Entwickelung dieſer Freiheit das Hauptmoment in der Hiſtorie wird. Kurzweg kann ſie bezeichnet werden als die Geſchichte der Conſtitution, mittelſt deren ein Volk ſeine Freiheit ſtabilirt, ſich gründet und fortbildet. Die Weltgeſchichte aber iſt die der Freiheit ſelbſt: in dieſer Geſchichte ſind die einzelnen Individuen, Menſchen und eben ſo die einzelnen Völker nur Momente, nur Werkzeuge, Organe, mittelſt deren die Freiheit aus der bloßen Abſtraction in das Concrete ſich ſetzt und in die Individuen, und mittelſt deren ſie ſich vollbringt. Mithin ſo: die Geſchichte eines Menſchen iſt die ſeines Lebens, wie es mehr oder weniger frei ſich hält; die Geſchichte eines Volkes die ſeiner Conſtitution; die Geſchichte der Welt die der Freiheit der Menſchheit.

Für den Hiſtoriker blos als ſolchen iſt die Erfahrung der Boden, worin er ſich nicht nur hält, ſondern aus dem allein auch er alle Elemente für ſeine hiſtoriſche Erkenntniß nimmt und in welchem Boden er dieſe Erkenntniß hervorbringt, zuſammenfaßt: ſie ſind daher durchweg eben auch bloße Erfahrun-

gen, welche der die Geſchichte Schreibende zwar nicht ſelbſt gemacht hat, aber die durch Andere gemacht ſein müſſen und durch Tradition zu ſeiner Kundſchaft kommen. Er betrachtet und muß auf jenem Boden der Erfahrung alle Thaten oder Thatſachen, die die Gegenſtände ſeiner hiſtoriſchen Kenntniß ſind, als in einem ätiologiſchen und chronologiſchen Zuſammenhange ſtehend betrachten: das Eine iſt geſchehen, weil ein Anderes geſchehen war; und ein Drittes geſchieht, weil das Eine geſchehen iſt. Es iſt hier eine Succeſſion des Vor, Nach und Zugleich; es iſt ein Cauſalnexus, durch den das Folgende mit dem Früheren, der Urſache, zuſammenhängt. In der Geſchichte hält ſich alſo der Hiſtoriker auf jenem Boden als der Verſtändige, er forſcht den Urſachen der Thaten nach, deren Motiven, — und hält ſich ganz in der Kategorie der Relation, in der Function des Verſtandes, was jenes Verhältniß betrifft; mit Bezug auf die innere Anſchauung der Zeit, was das Chronologiſche des Verhältniſſes angeht. So iſt die Hiſtorie, wie ihr Inhalt aus hiſtoriſchen Erfahrungen beſteht, ſelbſt die Erfahrung: ſie iſt ſo eine rein empiriſche Doctrin.

Die Weltgeſchichte aber als die Geſchichte der Freiheit iſt nicht Gegenſtand der Erfahrung; ſie hat ſinnliche Wahrnehmungen, Beobachtungen der Vorzeit und verſtändige Reflexionen nur zu ihren äußeren Bedingungen, aber ſie ſelbſt iſt nicht gegenſtändlich für den Sinn und Verſtand, ſondern allein für die Vernunft. Sie iſt der Gegenſtand der Idee und nicht der Erfahrung. Das hat z. B. Herder geahnet, wenn er ſeinem Werke, die Weltgeſchichte betreffend, den Titel gab: „Idee einer Geſchichte der Menſchheit.“ In dieſer Unterſuchung verhält der Urheber ſich durchaus nicht blos als Hiſtoriker, wo die Erfahrung der Boden der Geſchichte wäre; ſondern er verhält ſich als Philoſoph: es gilt eine ſpeculative Erkenntniß der Geſchichte aus der Idee. Der Verſtand iſt durch ſeine Formen (die von Kant und Ariſtoteles ſo genannten Kategorien) bedingt, verend-

licht, — der Sinn durch die ſeinigen (bei Kant durch Raum und Zeit als Formen der ſinnlichen Anſchauung) nicht weniger. Das ſinnlich und verſtändig Erkennbare iſt ein nur Bedingtes und Beſchränktes; die Vernunft iſt gegen Verſtand und Sinn die unbedingt thätige, ſie hat an den Kategorien keine Schranke: dieſe — und jene Sinnesformen ſind in ihr nur negativ enthalten; und ſo iſt dann ihr Begriff oder der Vernunftbegriff, nach Plato die Idee gleicherweiſe von allen Begrenzungen unabhängig: die Idee iſt in ſich unendlich, das Sinnige, Verſtändige iſt das Endliche. Die Erfahrung, wenn auch ſich fortſetzend in's Unendliche, iſt in's Unendliche die endliche.

Unſere Betrachtung hier, da ſie die Möglichkeit angeht, daß das Weſen Gottes erkannt werde, deſſen Gedanke wie er ſelbſt der abſolut unendliche iſt, muß ſich bei der Frage: „iſt das Weſen Gottes in der Geſchichte erkennbar?“ in die Idee der Weltgeſchichte einlaſſen und die Betrachtung aus dieſer Idee ſein. Die Freiheit, deren Geſchichte die Weltgeſchichte iſt, iſt ja ſelbſt nicht der Gegenſtand einer Erfahrung, ſinnliche Wahrnehmung: es iſt ja nicht deine Freiheit in deiner Individualität, es iſt nicht die politiſche, es iſt die Freiheit der Menſchheit — die ſich in ſich unendlich beſtimmende Macht. Schon alſo der Gegenſtand der Weltgeſchichte, die Freiheit in ihrer abſoluten Unendlichkeit, in der Idee weiſt darauf hin, daß die Weltgeſchichte ſelbſt nicht Gegenſtand der Erfahrung, ſondern die Geſchichte in der Idee von ihr ſei. Die Idee nun wäre ohne Realität oder Wirklichkeit nur ein abſtracter Gedanke, den der Menſch mittelſt der Reflexion auf die Endlichkeit des Verſtandes und Sinnes und durch Abſtraction von dieſen Endlichkeiten gemacht hätte, und der an dem Menſchen haftete als ſein Gedanke — hiermit als abſtract zugleich bedingt durch den, deſſen Gedanke er ſei, — nicht der abſolute unendliche Gedanke. Das wahrhaft Ideelle, eben weil das nicht nur alle Endlichkeit Negirende, ſondern auch ſich als das Unendliche Setzende, Ponirende, iſt das Reelle, das Denken das Sein, das Sein

das Denken. Die Idee der Weltgeſchichte iſt als die Weltgeſchichte die realiſirte Idee: und wenn in ihr (cfr. oben) Chriſtus das realiſirte Ideal der Menſchheit von manchen Theologen genannt wird, die höchſte unter allen welthiſtoriſchen Perſonen, ſo weiſt ja ſchon dieſe Vorſtellung darauf hin, daß das wahrhaft Ideelle auch das Reelle ſei, und daß — ſo lange jenes hinter dieſem zurückbliebe, es ſelbſt ſeiner, der unendlichen Idealität, ermangeln würde. Ein Ideal iſt doch das Vollkommene, und zur Vollkommenheit gehört doch die Wirklichkeit deſſen, was vollkommen heißt: worin ja auch das alte ontologiſche Argument ſich gründet.

So hat die Weltgeſchichte, indem ſie die Idee in ihrer Wirklichkeit iſt, ihre Perioden, und dieſe ſind hier aus der Idee ſelbſt zu ſuchen und zu erkennen. Für die Erkenntniß jener Perioden aus der Idee der Weltgeſchichte iſt zurückzuſehen auf den Begriff des Geſchichtlichen überhaupt. Oben hieß es, das Geſchichtliche ſei die Einheit des Intelligenten und des Phyſiſchen. Es iſt daſſelbe ein Gethanes, Factiſches, eine That. Das Mittel für die Intelligenz, für den denkenden Menſchen zur That iſt ein natürliches: ſein Arm, die Muskelkraft, ſein Gehirn bei'm Ausdenken eines Planes. Intelligentes und Phyſiſches ſind unzertrennlich im Geſchichtlichen beiſammen. Vermittelt aber iſt dieſe Einheit des Intelligenten und Natürlichen durch den Willen: das Gedachte, Ueberlegte wird gewollt und iſt ſchon bei'm Ueberlegen gewollt, — wird gewollt, indem beſchloſſen, und dann mittelſt des Phyſiſchen vollzogen oder ausgeführt. Intelligenz nun und Natur nebſt dem, was die Vermittelung beider wird für die That, dieſe drei: Intelligenz, Wille und Natur ſind urſprünglich vorerſt ganz abſtract von einander noch gar nicht verſchieden: und

A. die erſte Periode in der Geſchichte der Menſchheit iſt die dieſer Nichtverſchiedenheit, Identität der drei Bedingungen für alles Geſchichtliche. Der Menſch unter-

ſcheidet noch nicht ſich den Denkenden — die Intelligenz — von der Natur außer ihm und unmittelbar an ihm dem Denkenden ſelbſt, er unterſcheidet Leib und Seele noch nicht und ſich noch nicht von beiden. Aber er iſt bei der Hand in der Natur mit Leib und Seele in jener Identität. Er unterſcheidet auch noch nicht von der Natur und ſich dem Intelligenten den Willen: ſein Wille iſt noch nicht frei: dies wird er erſt durch Unterſcheiden. Seine Freiheit iſt noch die unfreie Freiheit. Jene Unterſchiedsloſigkeit des Intelligenten vom Natürlichen iſt auch die von dem Willen ſelbſt, mit dem beide auch noch identiſch ſind, ſo daß dieſer die Begierde iſt, das Wollen ein Begehren. Der Menſch in dieſer Urſprünglichkeit iſt der erſte Menſch, Adam (cfr. Schelling über die ſamothraciſchen Geheimniſſe). In der Natur denkt, begehrt und handelt der Menſch ſo, daß *Denken, Begehren und Handeln noch ganz und gar nicht von einander unterſchieden* ſind: das geht in Einem. Aber er ſelbſt iſt doch der Denkende, Intelligente, er ſteht hiermit über dem Thiere; in dieſem ſind der Sinn, Inſtinct, Trieb und die Aeußerungen des Inſtincts kraft des Sinnes auch ununterſchieden; da lauert das Thier, hungernd, und zerreißend die Beute. So auch bei'm erſten Menſchen, nur daß er kein Thier, ſondern Menſch iſt: wo bei'm Thier Sinn iſt, iſt dort Intelligenz; Trieb dort iſt hier Wille, Aeußerung des Triebes dort iſt hier That. *Die erſte Periode der Weltgeſchichte iſt die der Rohheit* in jener Unterſchiedsloſigkeit. Es unterſcheidet der Menſch noch nicht einmal ſein Wollen von ſeinem Denken, geſchweige in ſeinem Denken Gutes vom Böſen, Recht von Unrecht, Natürliches von Geiſtigem. Sonſt wird, aber nicht auf dem Standpunct der Idee, ſondern auf dem der Phantaſie und Sage, dieſe Periode als die der Unſchuld bezeichnet und wird Adam der göttlich vollkommene geheißen. Aber in der Geſchichte wird nicht phantaſirt und die Sage kommt da nicht in Betracht. Moraliſche ꝛc. Bedeutung mag die Sage Geneſ. 3. haben, aber keine geſchichtliche. In dieſer Rohheit der wilden Begierde iſt *noch*

ganz und gar nicht an Persönlichkeit zu denken: diese ist hier nur der Möglichkeit nach enthalten, und es gehören dann andere Bewegungen dazu. Diese Periode hat daher keine welthistorische Personen, denn es sind noch gar keine Personen da. Der zweite Adam erst, Christus, hat Persönlichkeit und ist die Persönlichkeit selbst, in Gott selbst. Von der ersten Periode der Weltgeschichte müssen wir daher absehen: denn darin ist unsere obige Frage nicht lösbar.

Es ist die Idee, in der sich die erste Periode der Weltgeschichte bestimmt; aber die Idee ohne Realität wäre nur eine Einbildung, Fiction, und somit auch jene erste Periode der Weltgeschichte. Die Geschichte überhaupt kann ihren Anspruch auf Erfahrung nicht aufgeben, wenn sie auch in letzterer sich nicht gründet. Jenes Moment in der Idee unter A. muß daher, weil die Idee Realität hat — und jenes gerechten Anspruches wegen, den die Geschichte thut, in der Erfahrung sich nachweisen lassen. Es läßt sich nachweisen, aber vorgriffsweise auf die zweite Periode der Weltgeschichte. In dieser Periode kommen Völker vor erfahrungsmäßig und deren Geschichte. So weit nun die Geschichte jedes Volkes zurückreicht bis in seine ersten Anfänge, findet sich, daß in diesen Anfängen das Volk nicht auf einer Stufe der Cultur, sondern auf der tiefsten Stufe der Rohheit stand. Es begegnet uns in der Weltgeschichte kein Volk, das in Kunst, Wissenschaft, Recht als gebildetes ursprünglich dagewesen wäre: im Gegentheil, so nahe wir jedem kommen können, hatte jedes eine nahe Stellung zur Thierheit, als wäre es erst von der Thierheit losgerissen. Noch jetzt ist zu erkennen an einzelnen Stämmen sogenannter wilden Völker eben jene erste Periode der Geschichte, die roheste Wildheit bis zum Menschenfressen und kaum eine Spur von Religion. Sie sind in ihrer Intelligenz mit der Natur noch wie verwachsen, leben in ihr, leben von ihr: sie ist ihnen noch nicht ein Gegenstand des Gedankens, sondern der Begierde, des Genusses. Cfr Hegel im

erſten Theile der Religionsphiloſophie: „die Religion der Zauberei.“ Die bloße Zauberei iſt das Streben der Intelligenz, der Natur durch ihr bloßes Begehren mächtig werden zu können. Ueber dies Zauberweſen geht es aber da nicht hinaus. Erſt da wo der Neger einen Unterſchied macht zwiſchen ſich und ihr, ſchiebt er einen Gegenſtand zwiſchen ein, den Fetiſch.

Das Element, worin das Weſen Gottes erkennbar iſt und zwar geſchichtlicher Weiſe, iſt der Möglichkeit nach in jener erſten Periode der Weltgeſchichte, — nämlich das denkende Bewußtſein, aber dies noch unmittelbar identiſch mit dem bewußtloſen Daſein, obzwar ein vermittelndes Moment da iſt, nämlich der Wille als Begier: das wollende Bewußtſein inmitten des denkenden und des Daſeins. Allein auch dies vermittelnde Moment iſt noch ganz identiſch mit dem dadurch vermittelten Bewußtſein und Daſein. Daher in dieſer erſten Periode der Weltgeſchichte, weil nur das Element der Erkennbarkeit ein mögliches iſt, das Weſen Gottes nicht zu erkennen ſteht.

B. In der zweiten Periode

kommt es zu einem Unterſchied vorerſt deſſen, was in der erſten noch ganz identiſch war: die beiden Seiten in jenem Verhältniß der Identität — die eine die Intelligenz, die andere die Natur — ſind vermittelt in jener Identität durch den Willen als die Begierde. Er, indem Wille, enthält die Möglichkeit der Selbſtbeſtimmung, ſie iſt die Freiheit; die Möglichkeit des Selſtbeſtimmens iſt die Freiheit: und hierdurch unterſcheidet ſich der Wille — ſogar in der Form der bloßen Begierde — bereits vom thieriſchen Triebe und Inſtinct, welcher die Möglichkeit der Selbſtbeſtimmung nicht enthält: die Wirkſamkeit des Triebes und des Thieres, deſſen Trieb er oder der Inſtinct iſt, kann keine andere ſein als dieſe iſt, ſie iſt eine ſchlechthin neceſſitirte: der Trieb iſt beſtimmend das Thier; aber er iſt es, indem er ſelbſt beſtimmt wird, ohne ſich beſtimmend ſein zu können. Der Wille als Begierde iſt gleicherweiſe beſtimmend, aber mit der Möglichkeit,

ich selbst bestimmend zu sein: er enthält die Freiheit. Die Hauptbeziehung — eine subtile — ist nun die: in Mitten zwischen beiden Seiten, der Intelligenz und Natur, als vermittelnd ihre Identität, ist die Begierde als der Wille auf der Seite der Intelligenz; eben der Wille aber als die Begierde auf der Seite der Natur. Das Begehren ist im Natürlichen, geht auf das Natürliche, ist noch behaftet mit dem Triebe und Instincte, obwohl das Wollen das Begehren ist. Hingegen eben das Begehren als das Wollen auf Seiten der Intelligenz ist von der Natur hinweg im Denken, für das Denken. Näher so: der Willensact, kraft dessen Intelligenz und Natur aus der Identität in den Unterschied treten, ist auf Seiten der Natur Begehrungsact; und der Begehrungsact als eben jener Unterscheidungsact ist auf Seiten der Intelligenz Willensact. Das Unterscheiden also beider, der Intelligenz und Natur, von einander beginnt auf Seiten der Intelligenz: sie kraft ihres Begehrens als eines Wollens unterscheidet sich

α. von der Natur, und erhält durch diese ihre Unterscheidung die Natur zu ihrem Gegenstande; und eben so unterscheidet die Intelligenz

β. sich von ihr selbst: in diesem Unterschiede ist sie eine und die andere, es sind Intelligenzen, es sind viele, und diese viele erkennen einander an.

Dieser Unterscheidungsact, wie er einerseits (α) Begehrungs- als Willens-, andererseits (β) Willens- als Begehrungsact ist, ist offenbar nicht zu erfahren, nicht in der Erfahrung zu begreifen, sondern allein in der Idee, so zu sagen vor aller Erfahrung. Die Idee ist gleichsam der Boden für die Anerkenntniß jenes Unterscheidungsactes und kommt in die Geschichte, in die Empirie, aber hebt nicht so an.

ad α. In der unter A. betrachteten Periode der Weltgeschichte ist der Intelligenz die Natur noch gar nicht

gegenſtändlich, ſondern mit ihr identiſch: in dieſer Periode führt daher der Menſch ein zwar rohes, wildes aber freies Leben. Was er für ſein Leben, für deſſen Erhaltung bedarf, das bringt für ihn die Natur von ſelbſt hervor, er ſucht es nur auf, greift nur zu, nimmt nur weg, ſie wird von ihm genoſſen — nichts weiter. Sorgen, Mühe, Ueberlegung ſind bis auf wenige noch gar nicht da; gearbeitet wird nicht; das Meer wirft ſeine Auſtern an die Küſte, der Wilde ſucht ſie, genießt ſie, ſchläft dann, und beginnt es von Neuem. Die Bäume treiben von ſelbſt die Früchte. Das iſt der Paradiesgarten — ein Thiergarten, nichts weiter. Die Früchte hängen einem in den Mund hinein. Aber hier, wo es zu jenem Unterſchied gekommen iſt durch den Begehrungsact als freien Willensact auf Seiten der Intelligenz, zwiſchen ihr und der Natur, wird der Intelligenz die Natur Gegenſtand — zunächſt auch wie noch dort für das natürliche Leben der Intelligenz, für deſſen Erhaltung, aber ſo daß geſorgt, gearbeitet wird. Der Menſch tritt in die Arbeit, und das iſt der erſte geſchichtliche Beweis, daß er zu ſich von der Natur weg gekommen iſt. Im Schweiße ſeines Angeſichts ißt er ſein Brod. Das war kein Fluch, ſondern ein Segen: du ſollſt aus der Rohheit der Natur heraus, du ſollſt dich ſelbſt beſtimmen, die Natur bearbeiten, daß ſie dir gebe. So geht es denn auch aus der alten Parabel heraus in die erſte hiſtoriſche Sage: der Menſch beſchäftigt ſich mit dem Ackerbau einerſeits und der Viehzucht andererſeits — Cain und Abel — der erſte Schimmer der uralten Sage für die Geſchichte und zwar von der Idee aus. Das Verhältniß nämlich, wohinein die Intelligenz, die ſich von der Natur unterſchieden hat, ſich nun zur Natur ſetzt, iſt das: die Natur für ſich zu ihrem Dienſte ſelbſt vorzubereiten, ſich die Natur dienſtbar zu machen, nicht nach dem Zufall zu nehmen was die Natur giebt. Das Feld, das ſonſt ſeine Wurzeln gab, wird gebaut, daß es Früchte tragen muß; der Wald, der ſein Wild hegte und pflegte, wird durchgeſucht; das Wild wird gejagt, ge-

ähmt: die Heerde wird die seinige, er pflegt sie: die Viehzucht ist a und der Ackermann auch. Dies sind die beiden Anfänge in er Weltgeschichte, mit denen der Mensch aus der ersten Periode e die zweite kommt. So sind denn Ackerbau und Viehzucht die Grundlage aller weiteren Cultur bis auf den heutigen Tag. Kraft einer selbst als einer intelligenten Substanz und durch seinen Wilen, indem er Erfahrungen macht, Verstand, Ueberlegung gebraucht, utheilt, — kraft seiner selbst setzt der Mensch sich in das Verältniß zur Natur, worin diese, während er für die Erhaltung seies Lebens von ihr immer abhängig bleibt, zugleich in immer öherem Grade von ihm abhängig wird und werden muß. Sie illenlos und bewußtlos feindet ihn nicht an, sie läßt und muß ch im Gegentheil jede seiner verständigen Einwirkungen auf sich efallen lassen: aber sie steht ihm doch gegenüber, ist objectiv; und iese Objectivität geht wohl bis zur Opposition, ohne aß sie die Opponentin wäre. Der Unterschied also bis zur Entgegensetzung bleibt, wie wenn ein Zwiespalt, eine Zwietracht sei wischen der Natur und dem Menschen, eine Zwietracht, die er ch anerkennt und anerkennen muß: er fühlt sie vorübergehender Diese. Er hat z. B. seinen Acker wohl gebaut, er erwartet die rucht seines Fleißes: Hagel ꝛc. bringt ihn darum. Seine Heerden ab wohlgepflegt: eine Seuche läßt sie dahinschwinden. So mitunter hat er in der Natur eine Opposition gegen seinen Fleiß. Die Weltgeschichte hat in diesem Puncte wahrhaft eine Periode es bis zur Opposition, Entgegensetzung gehenden Unterschiedes der Natur und Intelligenz, des Geistes, — als wären beide in stets fortwährendem Kampfe, bald zu des Menschen Vortheil ausschlagend, bald zu seinem Nachtheil.

ad β. Das Natürliche,

1) welches die Intelligenz von sich unterscheidet (nach α.), ist elbst ein unmittelbar mit sich identisches, unterscheidet sich selbst on sich und vermittelt durch diese Selbstunterscheidung die Einheit it sich, die also dann eine vermittelte ist. In dieser Bewegung

des blos Natürlichen aus der Identität durch den Unterſchied hindurch zur Identität zurück iſt das Natürliche das Lebendige lediglich als ſolches und hat es einerſeits eine Beziehung auf das Lebloſe — es alſo Organiſches auf das Unorganiſche oder blos Materielle —, andererſeits eine eben ſolche Beziehung auf das Intelligente — oder es das Organiſche auf das Geiſtige. Als blos Lebendiges in der einen und andern Beziehung hält dies Natürliche gleichſam die Mitte zwiſchen der Natur und dem Geiſte, dem blos Materiellen und Intelligenten. Auf der einen Seite in dieſer Mitte iſt es das pflanzlich Lebendige und ſeine Bewegungen, die von ihm dem Identiſchen aus, deſſen Erſcheinung der Keim iſt, im materiellen Boden durch die Unterſchiede hindurch gehend, wo der Keim ſich in ſich ſelbſt unterſcheidet und es zum Sproſſen, Wachſen kommt bis zur Frucht hin, in der der Unterſchied aufgehoben und die Identität wieder hergeſtellt iſt: die Frucht iſt der durch alle jene Unterſchiede wieder hervorgegangene Keim, der Keim die mögliche ideelle Frucht, die Frucht das Realiſirte dieſes Ideellen, der wirkliche Keim. Hier aber — dies der Hauptpunct — bleiben doch bei aller jener Identität, wie ſie vermittelt iſt, Frucht und Keim in ihrer gegenſeitigen Beziehung Andere: der Keim, der in der Frucht ſich zeigt, iſt nicht derſelbe, welcher er war, wovon die Frucht durch jene Unterſcheidungsacte wurde: ſondern als Frucht iſt der Keim ein anderer; und indem er iſt als Frucht, iſt er als Keim verweſt. Der Eichbaum keimt aus der Eichel, dieſe verweſt: aus den Früchten werden viele Keime, aber dies ſind andere. — Das Natürliche hingegen in jener Beziehung zum Intelligenten iſt das nicht nur Lebendige (wie als Pflanzliches), ſondern das zugleich Beſeelte, das animaliſch Natürliche. Auch dies iſt wie das blos Lebendige ein unmittelbar mit ſich Identiſches, und in der Erſcheinung ein dem Keim Aehnliches. Z. B. der Laich des Fiſches wie er auf dem Waſſer ſchwimmt, iſt ſo zu ſagen der Keim, aber der Fiſch iſt ein beſeelt

Lebendiges: und hier steht der Keim höher als Lebendiges, wie dort nur als Korn. So jenes Identische im Ei, wo der Keim verhüllt und für seine Entwickelung und Unterscheidung auch die Nahrung vorbereitet ist. Das Resultat der Bewegung aus jenem unmittelbar Identischen — wie es das beseelt Lebendige, an sich Ideelle ist — durch die Unterschiede hindurch ist allerdings die wiederhergestellte Identität seiner mit sich. Das gezeugte und sich ernährende, das auswachsende und sich vollendende Thier ist der realisirte Thierkeim, das mit sich Identische. Aber auch hier — dies der Hauptpunct — ist das beseelt Lebendige als Product, als Erzeugniß, indem das vermittelt Identische, doch ein anderes als eben dasselbige wie es das Princip war oder das Erzeugende, das unmittelbar Identische. Die thierischen Jungen sind jedes ein Anderes als die Alten, von denen sie gezeugt wurden; und doch ist jedes gleichen Wesens wie mit jedem so auch mit den Alten: es ist eine Homousie da. Und hier ist auch das mit zu beachten, daß nicht das unmittelbar Identische verwesen, vergangen sein muß, bevor das vermittelt Identische Dasein haben kann; sondern daß neben ihm dem Erzeugniß das Erzeugende noch ein Fortbestehen hat: die Jungen leben, die Alten, die sie gezeugt haben, aber auch noch. So nicht im Pflanzenreich, wo der Keim aufgezehrt ist in der Frucht. Die Jungen werden alt und selbst wieder Erzeuger, und dem Naturlauf zufolge sind dann die Alten vergangen, aber sie coexistirten jenen doch.

2) Das Intelligente

sich von dem Natürlichen unterscheidend (nach α.) bleibt vorerst noch mit dem Natürlichen bei diesem Unterschiede seiner von demselben behaftet. In seiner unmittelbaren Identität mit sich unterscheidet es — selbst noch mit dem Natürlichen behaftet — sich von sich selbst, aber so, daß das von ihm Unterschiedene eben so wie es das Unterscheidende noch mit dem Natürlichen behaftet ist. So ist das sich von sich Unterscheidende

ſeiner ſelbſt ſich bewußtes Individuum; und es, welches von ihm ſelbſt unterſchieden wird, gleicherweiſe ſeiner ſich bewußtes Individuum. Dieſer Unterſchied des intelligenten Individuums durch den oben erwähnten Unterſcheidungsals Willensact auf Seiten des Individuums, — dieſer Unterſchied des intelligenten Individuums von ihm ſelbſt durch es ſelbſt iſt der des Einen von ſich als dem Andern, des Andern von ſich als dem Einen: es ſind zwei wenigſtens, deren jedes identiſch mit ſich und individuell ſich von ſich unterſcheidet als ein Anderes: ſie ſind einander ihrem Weſen nach gleich, es iſt eine Homouſie da, indem das Eine zu ſeiner Weſenheit die Intelligenz und Natürlichkeit hat, das Andere auch. Von Seiten der Natürlichkeit, womit die Intelligenz behaftet iſt bei jenem ſich Unterſcheiden, iſt ſie als damit behaftet unmittelbar das Identiſche als beſeelt Lebendiges, und ſomit ein Erzeugniß, ein Product, deſſen Princip eben das Erzeugende iſt es als intelligentes Individuum. Hier auch ſind die Individuen als intelligente bei jenem Unterſchiede, daß das eine ſo zu ſagen der Keim des andern und das andere die Frucht des einen iſt, — doch einander weſentlich gleich und eben ſo bei ihrem Unterſchiede als Erzeugt das eine von dem andern. Das Weſen des Vaters iſt auf das Weſen des Sohnes; im Sohne kommt aber jener Unterſchied des Intelligenten von ſich ſelbſt als noch mit dem Natürlichen behaftet, jener ideelle Unterſchied zur Erſcheinung und zur Wirklichkeit: ein Sohn und der andere, zwei Söhne (von den Töchtern hier abgeſehen) — unmittelbar einander gleich ohne Vorzug und Unterſchied; Sohn und Tochter, das iſt ein natürlicher Unterſchied, ebenſo Vater und Sohn. Bei den intelligenten Individuen alſo in der natürlichen Abkunft der einen von andern, und in der gemeinſamen Abkunft mehrerer von Einem iſt zu ſagen, daß ſie bei aller Weſenseinheit oder -gleichheit doch jedes ein Anderes iſt als das Andere: wie bei dem

beseelt Lebendigen und bei der blos lebendigen Pflanze auch. In diesem Andersseiн stehen jedoch angedeuter Maaßen die Brüder einander am nächsten, in ihnen ist das Andersseiн nur ein leises, außerwesentliches, was die Natürlichkeit und Intelligenz betrifft: die Brüder sind so zu sagen einander vollkommen gleich, pares sunt: Cain und Abel, deren Vater aus der Rohheit, aus dem Paradiese heraus ist, stehen der Wesensgleichheit nach keiner von beiden dem Vater so nahe wie jeder dem andern: jeder der Brüder sieht sich im Andern, als wäre kein Unterschied zwischen ihnen. In Ansehung des Unterschiedes, den die Intelligenz durch den Willens- als Begehrungsact macht von sich und von der Natur — so daß ihr die Natur zum Gegenstand wird, ist nun, indem jetzt dieser Unterschied der wird, den die Intelligenz von sich selbst macht — ich und du wie Brüder, das Natürliche der Gegenstand für die Begierde und für ihre Befriedigung zur Erhaltung des lebendigen Individuums. Wir sind Brüder, bedürfen beide des Natürlichen zum Leben. Dies Natürliche aber ist [cfr. 1)] auf der einen Seite das Lebendige als solches — die Pflanze, auf der andern das Lebendige als Beseeltes. Greif' du in die Pflanzenwelt, ich in die Thierwelt! Der eine geht in den Ackerbau, der andere an die Viehzucht, wird Schäfer. Aber der Unterscheidungsact der Intelligenz, die noch mit dem Natürlichen behaftet ist, von ihr selbst, wo es zu ihr als einer zweiten Intelligenz kommt, ist der Willensact als Begehrungsact. Aus der ersten Periode der Weltgeschichte, aus jener Rohheit ist die Begierde in die zweite Periode mit herübergekommen: jeder von beiden Brüdern ist in der Begierde auf das Natürliche gerichtet: kommen sie in Collision mit einander durch die Begierde, gerathen sie selbst feindselig gegen einander: ein Bruder schlägt den andern todt. Dieser Brudermord ist der Anfang der zweiten Periode in der Weltgeschichte selbst: sagenhaft zwar, aber zu Grunde liegt die Idee,

und die zwei intelligenten Individuen mochten sein welche sie wollten. Aber es unterscheidet endlich

3) Die Intelligenz einzig und allein in der unmittelbaren Identität mit sich selbst sich von sich selbst, so also daß das Natürliche, womit sie noch behaftet ist, in diesen Unterscheidungsact nicht mit eingeht. Hier ist denn, indem mittelst des Unterschiedes des Intelligenten durch sich selbst von ihm selbst die Identität seiner mit sich wird oder geworden ist, das Intelligente — als vermittelt mit sich Identisches — kein anderes wie das Intelligente als unmittelbar Identisches und nur erst sich Unterscheidendes von ihm. Hier ist also nicht die Intelligenz sozusagen als Product eine andere, und die Intelligenz als Princip ein anderes; sondern hier sind Product und Princip ein und dasselbe. Für die Vorstellung ist der Bruder unterscheidet sich von sich als den Bruder, da ist er ein Anderer; hingegen er unterscheidet sich von sich rein und allein in seiner intelligenten Wesenheit, — da ist er nicht ein Anderer, ist er der eine und selbe. Dort hat er als ein Ich sich als das Du sich gegenüber: „ich und du, wir Brüder"; hier aber hat das eine Identische im Unterschied seiner von sich und in der Identität mit sich lediglich sich gegenüber, es ist sich Gegenstand seiner selbst. Indem nun die unter 2) und 3) betrachtete Unterscheidung sozusagen vorausgeht und das Bedingende dieser dritten, der rein intelligenten Selbstunterscheidung und Identität wird, ist mittelst der dritten und unter Voraussetzung der beiden anderen das vorhanden, daß die Intelligenz, wie sie sich von sich als solcher unterscheidet, auch in sich ihr Verhältniß zu Andern und zum Andern — zur Natur — zu unterscheiden vermag. In ihrem Verhältniß zur Natur hat die Intelligenz die Begierde und geht auf die Befriedigung aus; aber in ihrem Verhältniß zu sich selbst und zu andern Intelligenten vermag sie der Identität mit ihr selbst sich bewußt zu werden, und also auch dessen, daß

de Intelligenz, indem jeder gleich, ein Recht habe an em Gegenstand ihrer Begierde, an ihr selbst: mittelst die- r Unterscheidung kommt es zum Bewußtsein des Rechts nd des Unrechts, tiefer des Guten und Bösen. Hier erst ängt der Unterschied an zwischen dem Guten und Bö- en. Die Begierde geht voraus, haftet aber in der Natur, und reift als die des Einen hinaus über das, was dem Andern ist, über das Recht. Aus der Begierde also kommt es ursprüng- lich, daß in jenem gleichen Verhältnisse gegen die Gleichheit des Verhältnisses gehandelt wird: und so ist dieser Act es eigentlich, wo der Mensch zur Erkenntniß des Guten und Bösen kommt, nicht dort schon bei dem Apfel. Die Begierde ist die natürliche, und ihre Befriedigung das Böse. Es ist aus der Rohheit heraus die Begierde, die den Bruder ge- gen den Bruder treibt — Cain gegen Abel. Ein schöner Anfang der Weltgeschichte in der zweiten Periode — ein Brudermord!

In Sätzen spricht sich der dreifache Unterschied unter *β.* so aus:

ad *β.* 1) Ich und die Welt (die Natur) — Wir zwei;

ad *β.* 2) Ich und Du, — Wir zwei;

ad *β.* 3) Ich für mich, — Ich als Ich.

Zuletzt hieß es, diese dreifache Unterscheidung sei zugleich die des Guten und Bösen. Die Erkenntniß des Guten und Bösen ist durch jenen Unterscheidungsact in der dreifach angedeuteten Weise bedingt. Hierbei ist nun vorerst zu verweilen, in folgender Reflexion:

Licht und Nacht (Gutes und Böses fern gehalten), hell und dunkel, flüssiges und starres, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod unterscheiden sich und werden von einander durch die Intelli- genz unterschieden im bewußtlosen Dasein in der Natur: sie sind Existenzen in ihr. Hingegen Gutes und Böses, Recht und Unrecht, Tugend und Laster unterscheiden sich und werden von der Intelligenz oder von dem seiner sich bewußten Subject

unterſchieden nicht im Daſein, ſondern ſelbſt im Bewußtſein: ja das Element, worin ſie ſind und ſich von einander unterſcheiden, iſt das Bewußtſein nicht als empfindendes, vorſtellendes, memorirendes, imaginirendes, ſondern als denkendes. Daher denn von der Natur und dem Natürlichen das Mannigfaltigſte ausgeſprochen werden mag: Gutes und Böſes ſind keine Prädicate der Natur, keine Exiſtenzen in ihr. Denkt man ſich die Intelligenz oder den Geiſt in dem ſich ſelbſt Unterſcheiden von Natur und von ihm ſelbſt hinweg, ſo mag immer noch die Welt und Natur als daſeiend gedacht werden, — das Gute und Böſe iſt alles weggedacht. Sein Element iſt nicht die Natur, ſondern das Bewußtſein, der Geiſt ſelbſt.

Die Intelligenz nun in der erſten Periode der Weltgeſchichte unter A. auf der Stufe der Rohheit iſt oder hat die blos wilde Begierde, indem ſie die Natur von ſich noch ganz und gar nicht unterſcheidet. Aber hier, wo es mittelſt ihres Willens- als eines Begehrungs-Actes gekommen iſt, wird durch ihre Reflexion auf die Natur mit deren Beziehung auf ſie ſelbſt, welche das Natürliche zur Bedingung ihres Lebens und ſeiner Erhaltung hat, — jene rohe Begierde

α. zur Begehrlichkeit, Concupiscenz. Dort auf der Stufe der bloßen Rohheit war es noch nicht um das für ſich haben und beſitzen, hier aber iſt es bei jenem Unterſchied eben darum zu thun, um das für ſich haben und beſitzen. Der Menſch, der dort die Begierde war, wird hier der Begehrliche: nach Allem ſtreckt er die Hand aus, es für ſich zu haben und zu genießen. Sodann wird

β. bei dem Unterſchied der Intelligenz als lebender von ihr ſelbſt als eben ſolcher kraft ihres Begehrungs- als eines Willens-Actes reflectirt durch ſie als die eine auf ſie als die andere, dritte, vierte, und wieder mit Beziehung eines Jeden auf ſich. Mittelſt dieſer Reflexion und Beziehung wird jene rohe Begierde hier zur Mißgunſt. Dem

Thiere, dem blos Natürlichen, gönnt der Mensch sein Leben, seinen Instinct, seine Stärke; der Sonne, auch einer Natur, gönnt er ihr Licht, ihre ganze Herrlichkeit. Aber er gönnt dem Andern nicht, was dieser hat. Die Intelligenz ist hier in ihrer Begierde gegen den Anderen gerichtet für sich selbst. Endlich

γ. sie — die Intelligenz — sich in ihrem Unterschiede von der Natur überhaupt und von der ihrigen besonders unterscheidend von sich — in der vorherigen dritten Weise — reflectirt auf sich, bezieht mittelst dieser Reflexion sich auf sich, hält und behält sich für sich: und von der rohen Begierde her ist diese Reflexion und Selbstbeziehung die, worin die Intelligenz sich selbst gefällt — die Selbstgefälligkeit.

7. Aber diese Begehrlichkeit, Mißgunst und Selbstgefälligkeit ist das Böse in dessen Unterschied vom Guten, das die Negation jeder solchen Reflexion und Beziehung des intelligenten Subjectes auf es selbst bedingt. In dieser Negation des Negativen d. h. des Bösen hebt die Intelligenz an — folglich im Guten — frei zu werden und frei zu sein. Der Willensact war als Begehrungsact noch unfrei, der Begehrungsact als Willensact gleicherweise; jetzt erst wird er, indem die Intelligenz das Böse negirt, freier Willensact und ist diese Negation der erste Act der Willensfreiheit selbst. — In der oben aus 1 Mos. angeführten Geschichte vom Brudermord ist das hier speculativ betrachtete und ausgesprochene auf eine sehr sinnige und einfache Weise dergestalt durch ein Gespräch Jehovas mit dem einen Bruder Cain, der den Gedanken schon hegt, den Andern umzubringen, besonders durch die Worte Jehovas: „wenn du fromm bist, so bist du angenehm; bist du aber nicht fromm, so lauert die Sünde vor der Thür.“ Cain war der begehrliche, mißgünstige, selbstgefällige, vom Bruder weg nur auf sich bedacht. Die lauernde Sünde ward zur That. — Im Verhältniß nun der Menschen, wie sie sich von der Natur, von einander und jeder sich in sich unterscheiden, steigert sich durch ihr anfangendes Verkehr mit einander das Böse in der

Form der Begehrlichkeit zur Hab- und Genußſucht, in der Form der Mißgunſt zum Neid, Haß gegen einander, und in der Form der Selbſtgefälligkeit zur Ehrſucht, durch Verbindung der beiden erſten Formen mit dieſer dritten — zur Herrſchſucht. Die Menſchen ſelbſt können, obzwar ihre Weſenheit — die der Intelligenz und der Natur — die Nothwendigkeit iſt, daß ſie mit einander leben und neben einander beſtehen, doch nicht mit einander leben und beſtehen, wenn und ſo lang Habſucht, Haß, Ehrſucht und Herrſchſucht ungezügelt, maaßlos Macht und Gewalt über jeden haben und behalten. Es iſt aus jener Nothwendigkeit in der Weſenheit deſſelben für ſie ſelbſt eine nothwendige Aufgabe, das Böſe in dieſer dreifachen Form wenigſtens zu beſchränken mittelſt ihres Verſtandes und Willens, wenn auch der Wille noch in der Sphäre der Begierde ſtehen bleibt. Dieſe Beſchränkung durch die Menſchen iſt das menſchliche Geſetz, die Grundlage und dann auch das Erhaltungs- und Sicherungsmittel für die menſchliche Geſellſchaft, die dann nach jenen Unterſchieden ſich in verſchiedene Geſellſchaften ſelbſt unterſcheidet, in Völker und Staaten ſich organiſirt. So wird die Weltgeſchichte in dieſer zweiten Periode Völker- und Staatengeſchichte und von ihr Bericht gegeben in der Hiſtorie der Staaten und Völker. Durch das Böſe als jene Begehrlichkeit, Mißgunſt und Selbſtgefälligkeit iſt bei dem Entſtehen der Völker ſchon ein Zwieſpalt, und in ihrem Beſtehen wird dieſer Zwieſpalt nur beſchränkt, aber nicht vertilgt und gehoben. Die einzelnen Individuen, welche in dieſem oder jenem Volke oder Staate ihr Entſtehen und Beſtehen hatten und haben, ſind die Begehrlichen gegen einander, ſind die Mißgünſtigen, ſind die Selbſtgefälligen, wie der eine von jenen beiden Brüdern: dem andern zudem wird auch nichts daran gefehlt haben. Das ganze bürgerliche Geſetz, die ganze geſetzliche Verfaſſung für Monarchie ꝛc. hat aus jenem Grunde von der Natur her die Beſtimmung, dies böſe Weſen der Menſchen zu beſchränken, möglichſt den Ausbruch deſſelben zu verhindern.

iben ſo wie die einzelnen Individuen, verhalten ſich die einzelnen Völker zu einander, jedes gegen das andere begehrlich, mißgünſtig, ühſtgefällig. Nationalſtolz, Nationalhaß ſind die Erſcheinungen n der Geſchichte der Welt, und überall trifft der Hiſtoriker darauf. In dieſer Zwietracht unter den einzelnen Menſchen und ganzen Völkern kommt es nun wohl mittelſt Geſetzen und Verfaſſungen, mittelſt beſonderer Verträge der Völker mit einander zu Frieden unter ihnen, aber ein Friede, in dem die Zwietracht fort und fort „lauert wie die Sünde vor der Thür“: es iſt concordia discors. Es beſteht in den Menſchen individuell, familienweiſe, nationell Liebe zu einander, aber neben der Liebe auch Haß gegen einander: das Gute hat ſich, indem der Menſch aus der erſten Rohheit und unter das Geſetz geſtellt, zur Liebe erhoben; das Böſe aber geht nebenher noch mit fort und iſt zum Haß geſteigert. Verliert das Geſetz durch die Begehrlichkeit ſeine Macht, wird es durchbrochen, ſo iſt der Haß da in voller Wirkſamkeit. Iſt der Friede zwiſchen den Völkern geſtört — der Friede, in dem der Nationaldünkel nur ſchläft, kommt es zum Kriege, ſo iſt der Haß in voller Flamme. So lang beide — Haß und Liebe — ſo neben einander ein Beſtehen, wenngar nur ein äußerliches, haben, iſt die Eintracht unter den Menſchen nur ſcheinbar, nur eine Erſcheinung, nicht wirklich und wahrhaftig. Damit, daß die Bewegung in der Geſchichte die wird, kraft deren der Haß in der Liebe aufgehoben, dies äußerliche Verhältniß vertilgt iſt, hat die zweite Periode der Weltgeſchichte ein Ende, und hebt

C. die dritte Periode

an, als Periode der Einheit, in welcher Haß, Zwietracht negirt zu werden beginnt vorerſt.

Der Anfang ſelbſt dieſer dritten Periode in der Weltgeſchichte iſt der Mittelpunct in der Weltgeſchichte ſelbſt. Das Weſen der Liebe beſteht darin, daß der, deſſen Liebe ſie iſt, ſich und Alles, was er hat und iſt einem

Andern hingiebt, der ſeinerſeits ihn liebt und alſo ſeinerſeits ſich und Alles, was er hat und iſt, dem Einen hingiebt. Es ſind in der Liebe ſelbſt Begehrlichkeit, Mißgunſt, Selbſtgefälligkeit negirt, in ihr annihilirt. Der Liebende hört zwar der Natur gegenüber und ihrer für ſeine Natur bedürftig, nicht auf, der Begehrende zu ſein, er ißt und trinkt: aber der Begehrliche iſt er nicht mehr. Habſucht und Genußſucht ſind durch die Liebe vertilgt, und nicht minder die Mißgunſt und Selbſtgefälligkeit: die Liebe gönnt jedem Alles, was er hat und ſein mag; die Liebe kann nur Wohlgefallen haben am Geliebten, — ſich ſelbſt iſt der Liebende gleichgültig.

Bis zum Schluß der zweiten Periode nun hatten die einzelnen Menſchen und ganzen Nationen, was ihre äußeren, geſetzlichen und politiſchen Verhältniſſe betraf, eine Mannichfaltigkeit von Objecten, Künſten, Werken, — und was ihre Religion betraf, eine gleich große Mannigfaltigkeit von Vorſtellungen über Gott und Götter, von Ritualien, ja Gedanken: unendlich vielerlei wußten ſie von ihren Göttern zu ſagen. In dem Aeußerſten jenes Zwieſpalts der Welt mit ſich, bei der römiſchen Weltherrſchaft und dem jüdiſchen Hochmuth (die Juden wollten gern Herren der Welt ſein) kommen die Gottheiten der Römer mit den mannigfaltigſten Prädicaten vor, und iſt der Gott der Juden bei der Negation alles Sinnlichen an ihm der Herr der Welt, Schöpfer, allmächtig, allwiſſend, allweiſe. Aber Eins kommt weder in der jüdiſchen noch in den übrigen Religionen als Prädicat Gottes vor — das, daß er die Liebe iſt, daß er in ſeiner unendlichen Perſönlichkeit die Liebe ſelbſt ſei. Wo die Welt dahin gelangt, daß ſie dies anzuerkennen anfängt, hebt die dritte Periode der Weltgeſchichte an, und iſt dieſer Anfang auch der Mittelpunct ihrer Geſchichte cfr. 1 Joh. 4, 8.

Das Ende dieſer zweiten Periode war die auf das Höchſte geſteigerte Feindſchaft der zwei welthiſtoriſchen Völker, der Juden und Römer. Unter Römern ſind aber

hier mitverstanden alle übrigen außer den Juden, die Heiden. Von den Heiden wurden die Juden auf das tiefste verachtet, und von den Juden die Heiden auf das bitterste gehaßt. Mit der Geburt Christi geht diese Feindschaft als das Ende der zweiten Periode in den Anfang der dritten ein, und hebt sich jene Feindschaft, jenes Ende, vorerst der Möglichkeit nach in diesem Anfange der dritten auf. Lucas 2, 14, wo des Gesanges der Engel gedacht wird: „Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen." Durch Boten Gottes wird der Welt der Frieden verkündet. Jene Feindschaft nun war eigentlich die entschiedenste Entzweiung der Welt mit sich selbst, die Welt war in jenem Widerstreit mit sich. Christus lehrt, stellt Jünger an und sendet sie endlich aus in alle Welt, um ihn und seine Lehre in aller Welt zu verkündigen. Jetzt hört allmählig das Ende der zweiten Periode wirklich auf, actu, ἐνεργείᾳ, wie es mit der Geburt Christi schon δυνάμει aufhörte. Mittelst der Wirksamkeit und That Christi und seiner Jünger werden Juden und Heiden nach und nach mit einander befreundet: aber da hören auch die Juden, welche die Lehre Christi annehmen, auf, Juden zu sein; und eben so hören die Heiden auf, Heiden zu sein. Die Apostel stiften Gemeinden, nicht bestehend aus Juden und Heiden: diesen ist ihre bisherige Religiosität und Nationalität gleichgültig geworden.

Der erste Mensch — in der ersten Periode der Weltgeschichte — ist der seiner Intelligenz und seinem Willen nach noch ganz unentwickelte, ungebildete: er unterscheidet noch nicht Gutes vom Bösen: er, der Mensch in seiner Rohheit, besonders der Begierde — ὁ πρῶτος ἄνθρωπος χοϊκός, ἐκ τῆς γῆς, 1 Cor. 15, 47—49. — Der zweite Mensch — zu Anfang der dritten Periode in der Weltgeschichte — ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, ist der die mit sich entzweite Welt mit ihr selbst und mit Gott versöhnende. Diese Versöh-

nung der Welt mit ſich ſelbſt, ſo beginnend in jener dritten Periode, ſetzt ſich durch alle folgenden Zeiten, ſo oft auch ein hindernder Element dazwiſchen tritt, fort. Der Grundgedanke aber in jener blos geſchichtlichen Angabe und Anerkennung der ſo beginnenden und vollbracht werdenden Verſöhnung mit ihr ſelbſt iſt der oben ſchon ausgeſprochene Gedanke von Gott, der die Liebe ſelbſt ſei. Er die Liebe — zu wem? denn Liebe ſetzt einen Gegenſtand voraus, in Anſehung deſſen er Liebe ſei: — zu dem, als welchen er ſich ſelbſt von ſich unterſcheidet, und der in dieſer Unterſcheidung zugleich — pariter, nicht simul — mit ihm, der ihn von ſich identiſch unterſcheidet, identiſch der Einer und derſelbe iſt. Er, der Liebende, iſt der Geiſt, Gott als Geiſt: und der, den er von ſich unterſcheidet, der mit ihm in der Einheit iſt und beharrt, iſt gleicherweiſe Er der Geiſt: das Weſen des Einen iſt das Weſen des Andern, und in dieſer Weſenheit ſind beide nicht zwei, ſondern ein und derſelbe Gott, in dieſer Homousie. Der Menſch iſt nicht Gott, und Gott nicht der Menſch; das ſpricht auch Chriſtus aus, Matth. 4, 10: „Du ſollſt Gott allein deinen Herrn anbeten.“ Aber der Geiſt als Menſch in der unendlichen Negation aller Endlichkeiten, und der Geiſt als Gott, das iſt im Unterſchied des Einen vom Andern doch ein und derſelbe Geiſt: und das Weſen des Geiſtes, welcher Menſch iſt, iſt das Weſen des Geiſtes, welcher Gott iſt: dies iſt die ὁμοουσία. Zu Anfang der dritten Periode in der Weltgeſchichte aber kommt es erſt und zwar durch Chriſtum zur Anerkenntniß bei den Menſchen, daß Gott der Geiſt, Joh. 4, 24. Der Jude hatte in ſeiner Religion den Gedanken von Gott als jenſeits, ihn als den Geiſt ahnete er kaum, er erkannte ihn noch nicht; nur das Weſen, die Weſenheit Gottes jenſeits erkannte er als geiſtige Weſenheit. Der Heide hatte ſeinen Gott in allerlei Geſtalt dieſſeits, aber es war ein ſinnliches Dieſſeits eben wegen der Geſtalt. Mit der Anerkenntniß, daß Gott der Geiſt ſei, wie ſie zu Anfang jener Periode durch Chriſtum

e der Menschen wird, hört das Jenseits (bei den Juden) und as blos sinnliche Diesseits (bei den Heiden) auf, und es beginnt ne Anerkenntniß die zu werden, daß Gott auf sinnliche, na-ürliche, geistige Weise diesseits im Menschen sei und ver Mensch in ihm. In der Gemeinde d. i. in dem Geiste als dem menschlichen, nicht einem nationalen, son-ern in dem Geiste als dem der Menschheit überhaupt ist Gott gegenwärtig. Jener Unterschied Gottes von ihm selbst in jener unendlichen Liebe seiner zu ihm selbst ist christ-lich ausgesprochen als der Unterschied Gottes des Vaters von ihm dem Sohne. Das ist die Vorstellung, die den Be-griff im Hintergrunde hat. Die Liebe Gottes aber, die un-endliche zu ihm selbst, ist die Liebe zugleich zu dem durch ihn Möglichen und Wirklichen, der Welt: sie ist das Werk seiner Liebe; aber eben weil das Werk seiner Liebe und weil diese Liebe die des Vaters zum Sohne, so ist die Welt das Werk des Sohnes durch Gott den Vater. Ihre Entzweiung mit sich, ihre Feindschaft von der Begehrlichkeit aus bis zur Herrschsucht ist ihr — der Welt — Werk durch ihre eigene Reflexion in sich. Aber damit, daß sie in sich das Böse bis zu seinen äußersten Graden hervorbringt, hört sie nicht auf, dennoch Gegenstand der Liebe Gottes zu sein. Joh. 3, 16; Ephes. 3, 9; Col. 1, 13. Die Anerkenntniß von Gottes, des Geistes, und zugleich die, daß er die Liebe selbst sei, ist — indem das Werk seines eingebornen Sohnes, der ja diese Anerkenntniß in die Welt bringt — wie das die Welt mit ihr versöhnende Mittel, so auch das für ihre Versöhnung mit Gott. Der Sohn Gottes ist so der Weltversöhner in gedoppelter Weise: aussöhnend die Welt mit ihr selbst — jene Feind-schaft soll zur Liebe werden, — dann mit Gott und ihn mit ihr, denn sie mit ihrem Haß kann nicht die von ihm aufgenom-mene Welt sein: der Liebe kann der Haß gleichgültig sein oder werden, aber sie kann sich nicht mit ihm vereinigen. Der Mensch, der nicht der Geist als solcher oder als Gott ist, sondern ein

ſubjectiver Geiſt, beſchränktes Subject in ſeiner Individualität und Nationalität kann Gott den Geiſt und das Weſen des Geiſtes erkennen, ihm iſt dies Weſen erkennbar; aber er kann das nur mittelbarer Weiſe, unmittelbar nicht. Die Erkennbarkeit Gottes des Geiſtes und ſeines Weſens iſt wohl gegründet im Herzen des Menſchen, und hebt ſozuſagen vom Herzen an: „Gott iſt die Liebe“ — das ſpricht zum Herzen. Aber das Herz, worin und von dem aus die ewige Liebe, Gott der Geiſt, ſeinem Weſen nach erkennbar ſei, iſt nicht das natürliche Herz mit ſeinen Begierden, Neigungen, Vorſtellungen; aus dieſem Herzen kommen keine Gedanken, die auf Gott den Geiſt und ſein Weſen gerichtet wären, Matth. 15, 19. Für jene Erkennbarkeit alſo kann Niemand ſich unmittelbar auf ſein Herz berufen, aber mittelbarer Weiſe allerdings, d. h. wenn er ſein Herz gereinigt hat und befreit von allen jenen Unreinigkeiten. Aber was iſt das weniger als wenn es dahin gekommen iſt, ſich unabhängig zu machen von allen äußerlichen und endlichen irdiſchen Beziehungen, obwohl man in ihnen fortbeharrt, wenn ihm alſo ſeine Individualität, ſeine Familie, ſein Volk, Vaterland nicht für das Höchſte gilt. Die Erkennbarkeit Gottes des Geiſtes und ſeines Weſens iſt alſo vermittelt durch ein reines Herz, durch einen Willensact, der nicht ein Begehrungsact und in ſeiner Identität iſt mit dem Denkact als einem Vernunftact. Darauf geht was Chriſtus Matth. 5, 8. ſagt.

Unſere Frage oben war nicht: „Iſt Gott und das Weſen Gottes erkennbar?“ dieſe iſt von der kritiſchen Philoſophie in der Kritik der reinen Vernunft beantwortet in ihrer Weiſe. Vielmehr war die Frage: „worin und wie iſt Gottes Weſen erkennbar?“ Beantwortet ſie ſich: „darin und ſo“ — dann wird gewußt, daß Gottes Weſen erkennbar ſei, und bedarf es der ganzen kritiſchen Philoſophie „ob es erkennbar ſei“ nicht. Von der einen Seite nun, angehend das „worin?“ iſt bereits geantwortet: Erkennbar iſt Gottes Weſen in der Weltgeſchichte, deren Mit-

lpunct Jeſus Chriſtus iſt. Der Begriff dieſer Erkennbar-
t im denkenden Bewußtſein als der Weltgeſchichte iſt entwickelt.
an wird für das „wie iſt Gottes Weſen erkennbar in der
Weltgeſchichte?“ vorderſamſt noch zu reflectiren ſein auf
as, was Mittelpunct der Weltgeſchichte ſei. Auf die-
n Begriff des Mittelpunctes aber kommt es an.

Zuvörderſt alſo der Punct als ſolcher und dann als
Mittelpunct iſt

α. die Negation des Raumes in ſeinen Dimenſionen
r Linie, der Fläche und des Umfanges. Der Punct im Raume
r Fläche nach, der Punct im Raume dem Umfang nach, der
Mittelpunct iſt dieſer wie jener das Nichts des Raumes, das
Nichtſein deſſelben: indem der Punct iſt, iſt der Raum nicht. Aber
hat der Punct und Mittelpunct als ein ſeiendes, das Nichts
, keine Realität: er iſt das Seiende als Nichts, iſt nichts
Wirkliches. Auch der Raum lediglich als ſolcher oder vor-
ſtellt als leerer Raum — ingens inane — hat keine Rea-
tät und iſt daher wie der Punct in ihm kein Gegenſtand der
Empfindung. Für den Sinn kann weder der Punct noch der
Raum als ſolcher ſelbſt, in dem er der Punct ſei, aufgezeigt werden.
Beides, Raum und Punct in ihm, iſt ein Ideales, iſt nichts
Daſeiendes und nichts im Daſein, ſondern iſt lediglich im
und durch das Bewußtſein: durch den Denkenden kommt
r Punct in Raum, an ſich iſt er nicht darin. So wohin der
Menſch mit ſeinen Sinnen ſich wendet: empfindet, erfährt er den
Raum als erfüllt. Das muß ſich die Phyſik vergehen laſſen,
en Raum als Raum aufzuzeigen. Wo der-Raum ſich zeigt,
t er Luft, Aether, Licht, ein erfüllter: und ſo iſt der
Mittelpunct des Raumes als eines reellen und als ein
Heller, der erfahren werden kann, das Princip des Lichts,
woraus das Licht ſtrömt nach allen Dimenſionen des idealen Rau-
mes, nach der Linie, Fläche, Umfang. In der Erſcheinung
unmittelbar für die Erfahrung iſt dies Princip die Sonne, der

Mittelpunct des Planetensystems. Wenn Christus sich das Licht der Welt nennt, so hat das eine Beziehung von allem Materiellen, blos Natürlichen, von aller Empfindung und Erfahrung hinweg auf das Bewußtsein als denkendes Bewußtsein, auf die Intelligenz, auf den Geist: es ist das Licht der Welt vergleichen mit dem Sonnenlicht im Raume, ein rein geistiges: der Geist, von dem alle Geister ihr Dasein haben, ihre Nahrung, und zu dem alle Geister hin sich sehnen. Aber so ginge die Betrachtung in die frühere oben angestellte zurück, wo die Frage war nach der Erkennbarkeit Gottes in der Natur. Hier haben wir die Betrachtung rückwärts, nicht vorwärts anzustellen.

β. Der Mittelpunct der Geschichte ist kein Punct im Raume, ist auch nicht bloßer Zeitpunct wie das Jetzt. Als Punct jedoch ist auch er ein rein Negatives, die Negation der Zeit in ihren Momenten der Vergangenheit, Zukunft und des zwischen beiden inne schwebenden Jetzt, der Gegenwart. Die Negation dieser drei Zeitmomente ist dann jeder Zeitpunct, der nicht Mittelpunct ist der Geschichte oder der Zeit. Die Gegenwart als das Jetzt, wie der Punct im Raum als das Hier, ist die Negation, das Nichts des Vergangenen und auch des Künftigen. Dies Nichts, das Jetzt als ein Seiendes gleichwohl kann vorgestellt werden, wie es die Bewegung sei vom Vergangenen in das Künftige, aber als diese Bewegung bei dem Entstehen verschwindend, bei dem Verschwinden entstehend. Kaum hat man gesagt „Jetzt", so ist es vorbei und ein anderes Jetzt ist da. Auch das Jetzt und die Zeit überhaupt kann nicht als ein solches aufgezeigt, vor die Sinne gebracht werden: die Zeit als solche und jedes ihrer Momente ist allein für das Denken und für den Gedanken, rein ideal wie der Raum mit seinem Puncte und seinen Dimensionen. Nur was in der Zeit geschieht, oder sozusagen was in sie fällt, hebt aus der Idealität sie heraus und realisirt sie und ihre Momente als Geschehendes, Geschehenes und was geschehen wird. Wie ist denn nun Christus

Mittelpunct der Weltgeschichte? Nicht so als sei es die abstracte Zeit, die Zeit an und für sich, worin der Punct oder Abschnitt, die Geschichte Jesu Christi, der Mittelpunct wäre, der mittlere Abschnitt; sondern so daß er die ganze vergangene Geschichte und die Welt dieser Geschichte mit der künftigen Geschichte vermittelt und verknüpft als der Mittler zwischen Vorwelt und Nachwelt: er ist die Mitte der Welt. Die Periode der Weltgeschichte nämlich, die zweite, endigt damit, daß die Menschen einzeln und völkerweise und so die Welt selbst, die Menschenwelt, in dem vollständigsten Widerstreit mit sich sind, in Haß, Neid, Hochmuth. Christus, wie er oben als welthistorische Person betrachtet worden, kommt am Ende dieser Periode in die Welt, und mit ihm hebt an — wovon oben — eine Versöhnung der Welt mit ihr selbst und Gott: der Anfang ist gemacht, aus jenem Zustand herauszugehen, aus jener Unfreiheit zur Eintracht, zur wirklichen wahrhaften Freiheit, aus dem Haß zur Liebe. Christus ist der Mittelpunct der Weltgeschichte nicht in dem Sinne dieses Punctes als eines mittleren zwischen Vergangenem und Künftigem, als eines Jetzt, das das Vergangene und Künftige außer sich hätte; sondern in dem Sinne, daß Vergangenheit, unmittelbare Gegenwart und Zukunft negirt sind: die Gegenwart ist keine zeitliche, für welche eine die Vergangenheit wäre und eine Zukunft sein würde, welche beide außer jener wären; sondern sie ist die ewige Gegenwart, in der Vergangenheit und Zukunft aufgehoben sind. Wie also ist Christus der Mittelpunct der Weltgeschichte? Antwort: als der ewig Gegenwärtige. Das spricht er auch selbst aus mit Bezug auf den Raum, von dem jedoch die Zeit unzertrennlich ist: „wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen"; ferner: „ich bleibe bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Aber in dieser Gegenwart ist wie von allen räumlichen Dimensionen, Zeitmomenten, so auch von aller Einzelnheit, Erscheinung abstrahirt: es ist die absolute

geistige Gegenwart; Christus als Geist ist gegenwärtig in seiner Gemeinde. Auch kann sie als seine Gemeinde sich gar nicht versammeln außer in seinem Namen i. e. in ihm selbst, in seinem Geiste. Ist sein Geist der deinige, der deine der seinige, so ist er mitten unter uns. *Χριστὸς ἐν ἡμῖν, καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ*, cfr. Joh. 17.

Er als welthistorische Person, Christus, wofür er doch ziemlich allgemein anerkannt wird, ist

a. der Held wie kein Anderer in der Weltgeschichte ein Held war, ist und sein wird: der Held — auf welche Weise! Im Sieg nicht über die Welt direct, sondern über ihren Haß, über das Getrenntsein der Völker und deren Hochmuth; der Held, der die Zwietracht der Welt besiegt, sie zur Eintracht und Versöhnung mit ihr selbst bringt, der Heiland der Welt. Das Datum der Weltgeschichte, welche in der Zeitabfolge mit Christi Geburt anfängt, ist also das erste Datum des wahrhaften Heldenthums. Jene Welt, das Judenthum und Heidenthum zur Zeit der Erscheinung Christi gegen sich selbst empört, war es in ihrem Haß auch gegen ihn: er aber hat an ihrem Haß nicht Theil genommen, hat nicht Haß mit Haß erwiedert. Sie, die Welt, hat nur das Individuum an das Kreuz schlagen können, über Ihn hatte sie keine Macht: ja wenn Er die Herrschsucht der Welt und ihren Haß getheilt hätte, dann hätte sie auch in Ihn und über Ihn kommen können; und so spricht der Held seines Sieges gewiß: „Ich habe die Welt überwunden" Joh. 16, 33.

Er ist aber auch nach dem Obigen

b. welthistorische Person als Gesetzgeber, und zwar indem der Mittelpunct der Weltgeschichte qualitativ verschieden von allen Gesetzgebern, wie qualitativ verschieden von allen Helden. Sein Gesetz ist das der Liebe, in der aller Zwiespalt aufgehoben ist, so daß je zwei, die einander lieben, keiner sich, sondern nur den Andern liebt, sich im Andern, wie der Andere sich in ihm rein aufgegeben hat: diese sind einig. Dies Gesetz der Liebe ist von ihm nicht für diese und jene Zeit, an dem

und jenem Orte, zu aller Zeit, an jedem Orte für dich und mich gegeben: es ist ja das allgemeine Weltgesetz. Der Unterschied in Völker, Stämme, Stände ist aufgehoben durch das Gesetz der Liebe. Solon ist der Gesetzgeber für seine Athener, Moses für seine Juden, nicht also Christus. Diesen Punct führen die Prolegomenen zur Moral weiter aus.

Welthistorische Person endlich ist er

c. als der Lehrer. Socrates, Heraclit, Plato sind auch Lehrer gewesen, und als Lehrer haben sie eine welthistorische Stellung und Bestimmung; aber dies Lehrgeschäft jener Männer hatte zur Bedingung ihr nationales Dasein, ihre Nationalität, wenn sie auch mit ihrem Geiste über das Natürliche und Endliche hinaus trachten. Der Grieche ist von Plato nicht zu trennen. Christus ist nicht der Jude, sondern rein und allein der Mensch in seiner Geistigkeit: seine Lehre geht über alles Nationelle und Particuläre hinweg. Christus selbst, für den seine Individualität und Subjectivität als die eines Einzelnen keine Grenze war, er von sich diesem Lebenden, Denkenden, ganz unabhängig und nichts für sich bei Andern wollend oder erstrebend, er Mitglied einer Familie, unabhängig von deren Geiste und Interessen, — er Mitglied eines Volkes, unabhängig vom Judenvolke, Er lehret, obzwar er für sich kein Interesse hat an sich, an der Familie, an der Nation, gleichwohl so daß das Gesetz der Liebe Gesetz wird für jedes einzelne Individuum, für jede Familie, jedes Volk. Es ist also eine Liebe nicht zur Menschheit in das Abstracte und Blaue hinein, sondern eine Liebe zu den Menschen in ihrer Individualität, Nationalität. Mittelst seiner Lehre durch das Gesetz der Liebe hat die Welt in ihren Individuen und Völkern innerlich und äußerlich eine andere Gestalt gewonnen als vorher. Von jenem Mittelpunct der Weltgeschichte geht die Liebe aus in alle Welt, wenn auch in dir noch viel Neidisches und Arges ist. So ist Christus der Geist, kein individueller, Familien-, Nationalgeist, sondern so ist er der Geist rein und allein als der Mensch —

in ihm hat die Menschheit ihren Geist verwirklicht. Er der von Gott kommende hat die Menschheit zur reinen Geistigkeit empor gehoben: in ihm dem Geiste ist Gott, der Geist, das Wesen Gottes erkennbar.

Resultat der bisherigen Untersuchung:

Das Wesen Gottes ist erkennbar im denkenden Bewußtsein, aber

1) nicht als einem endlichen. Das Bewußtsein ist Thätigsein, Activität. Als endliches ist dies Thätigsein ein begrenztes, ein bedingtes. Der Gedanke Gottes aber ist der unbegrenzt und unbedingt active. Für die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens ist mithin das denkende als endliches Bewußtsein nicht angemessen; die Erkennbarkeit zersprengt die Bande und Schranken der Endlichkeit.

Eben das denkende Bewußtsein, in dem Gottes Wesen erkennbar sei, ist

2) nicht ein unendliches, außer oder neben welchem ein endliches Bewußtsein sei oder gar bestehe. Denn so wären endliches und unendliches jedes als denkendes Bewußtsein in Relation zu einander und zwar dermaaßen, daß jedes von beiden durch das andere bedingt wäre, ja sogar daß das denkende als unendliches Bewußtsein von ebendemselben als endlichem abhängig sein würde. Der Gedanke Gottes aber ist wie der unbedingt active, ebenso der unbedingt independente. Ihm ist also für die Erkennbarkeit seines Gegenstandes und dessen Wesen solch denkendes Bewußtsein als unendliches eben so wenig angemessen: in diesem Elemente, dem vom endlichen abhangenden unendlichen denkenden Bewußtsein ist das Wesen Gottes nicht erkennbar.

Es ist erkennbar im denkenden Bewußtsein

3) als dem absolut unendlichen, also welches das endliche Bewußtsein nicht außer, nicht neben, ja auch nicht in sich als endliches hat, sondern in dem alles Endliche ein Negatives selbst negirt ist: also erkennbar im denkenden Bewußt-

ein als dem absolut affirmativen, worin alle Endlichkeit wie verschwunden ist. Das denkende Bewußtsein aber als absolut affirmatives ist

a. kein abstractes. So als abstractes wäre dasselbe ein ganz unbestimmtes und nur bestimmbares, worin daher das Wesen Gottes — das unendlich bestimmte — nicht zu erkennen sein würde, unerkennbar wäre. Als abstractes wäre jenes denkende Bewußtsein ferner auch nur ein gedachtes, ein vom denkenden Subject, vom denkenden Bewußtsein gedachtes absolutes Bewußtsein. Als nur gedachtes wäre es weiter der Gegenstand des denkenden Subjectes oder Bewußtsein in der Endlichkeit oder höchstens in jener relativen Unendlichkeit: von uns individuell oder im Besonderen, in einer Gemeinschaft mit einander, wäre dies absolute Bewußtsein gedacht und in uns als den Denkenden. Die Theologen und Philosophen, welche die Erkennbarkeit Gottes läugnen, haben zum Grunde, aus dem sie läugnen, die Vorstellung vom absoluten Bewußtsein als einem gedachten; und in dieser Vorstellung haben sie Recht, daß das absolute Bewußtsein ein nur von ihnen gedachtes sei: so ist es ein leeres, nichtiges. Vielmehr ist

b. das denkende Bewußtsein als das absolut unendliche oder absolut allgemeine das concrete Bewußtsein, kein abstractes, — somit das von den denkenden Subjecten unabhängige, nicht durch sie und ihr Denken hervorgebrachte, — vielmehr das Bewußtsein als denkendes, in, kraft, mittelst dessen sie selbst erst bewußte und denkende Subjecte werden und sind. Aber das Bewußtsein ist Thätigkeit, wie durch Reflexion auf das endliche Bewußtsein schon sich zeigt. Im tiefen Schlafe, noch mehr in der Ohnmacht, wo es zur Bewußtlosigkeit gekommen ist, hört alle Thätigkeit, die das Bewußtsein ist, auf. Die Thätigkeit als Dasein setzt sich auch im Schlaf, in der Ohnmacht fort: das Blut circulirt, das animalische Thun setzt sich fort; aber das Thun, das Bewußtsein ist, ist aufgehoben. Indem das Denkende als absolutes Bewußtsein concretes Bewußtsein ist, ist es nicht etwa ein theoretisches im Un-

terſchied vom practiſchen: denn da träte eine Relation ein des practiſchen zum theoretiſchen und ein Bedingtſein des einen durch das andere; ſondern iſt es als unbedingtes abſolutes Bewußtſein das practiſche, in dem das theoretiſche gleichfalls negirt iſt, — iſt es die abſolute Praxis, das abſolute Thun. So aber iſt das concrete Bewußtſein, indem abſolut, das wirkende, wirkliche und wirkſame, das geſchichtliche Bewußtſein. Aber es iſt abſolutes, ohne Relativität, ohne Bedingtheit: es iſt alſo nicht ein in der Geſchichte wirkendes, wirkliches, — es iſt vielmehr das die Geſchichte bewirkende, das weltgeſchichtliche. Alſo das Weſen Gottes iſt erkennbar in dem denkenden Bewußtſein als dem welthiſtoriſchen: ſo iſt es das concrete. So aber iſt es ſelbſt, — jenes Element der Erkennbarkeit des göttlichen Weſens, erkennbar dort wo die Weltgeſchichte ihren Mittelpunct hat und in der welthiſtoriſchen Perſon, die dieſer Mittelpunct der Weltgeſchichte ſelbſt iſt. Welthiſtoriſch iſt das abſolute Bewußtſein in Chriſto oder als chriſtliches nicht in dem Sinne des Bewußtſeins von der Welthiſtorie, von dem was geſchehen iſt: ſo kann es das welthiſtoriſche Bewußtſein des Hiſtorikers werden; aber dann iſt es nicht das denkende als abſolutes, ſondern das denkende Bewußtſein als relativ allgemeines, relativ unendliches. Jeder, der auch nur von der Welthiſtorie ſpricht, hat ein Bewußtſein von ihr — wenn auch dunkel oder klar. Wer vollends welthiſtoriſche Verſuche macht — Johannes von Müller kann ſie nicht anſtellen ohne welthiſtoriſches Bewußtſein: dies aber iſt nur ein relativ allgemeines. Welthiſtoriſch iſt das Bewußtſein Chriſti vielmehr in dem Sinne, daß es — das abſolut unendliche Thätigſein — die Macht der Welthiſtorie iſt, das die Welthiſtorie verwirklichende und in ihr ſich realiſirende. So iſt das Weſen Gottes erkennbar in Chriſto, und hat darin, daß es in ihm erkennbar iſt, die Unzertrennlichkeit des Hiſtoriſchen vom Religiöſen im Hintergrunde. Beſtehen die Theologen auf einem hiſtoriſchen Chri-

stenthum, so haben sie hier den Boden dazu. Historisch muß das Christenthum sein, weil Gottes Wesen allein im welthistorischen Bewußtsein, seinem Elemente, erkennbar ist.

Schluß:

Erkennbar ist das Wesen Gottes nicht im Nichts: das Wesen Gottes ist das unendlich bestimmte, wie der Gedanke Gottes darauf hinweist: im Nichts ist Nichts bestimmbar und bestimmt. Es kann wohl der Satz „ex nihilo nihil fit" unwahr sein, wenn ihm auch nur der vorerst entgegengesetzt würde „Deus mundum creavit ex nihilo": aber das hat seine Richtigkeit „in nihilo nihil potest cognosci." Hegel hat in seiner Religionsphilosophie eine Religion, die asiatische, angeführt, der das Nichts das Element ist, worin sie sich hält, in der Bewußtlosigkeit. Hegel nennt sie die Religion des Insichseins. Nun wenn nicht im Nichts, so ist das Wesen Gottes wohl erkennbar zwar nicht im Etwas — denn das wäre ein Endliches, sondern im Sein. Allein das Sein wird durch das Denken der Menschen außerhalb des Nichts gehalten und ist so ein blos abstractes. Nicht einmal im abstracten Bewußtsein ist das Wesen Gottes erkennbar, geschweige im abstracten Sein als solchem, das so viel ist wie Nichts, es ist gar Nichts. Das alleinige Element, worin das Wesen Gottes erkennbar sei, ist das Sein nicht als Sein, sondern als denkendes Sein; aber so ist es Bewußtsein, jenes absolut unendliche. Die Erkennbarkeit allein in ihm mit der Negation von allem Andern als einem blos Negativen, im absolut unendlichen Bewußtsein erhellt auf eine äußerliche Weise folgendermaaßen, für die Vorstellung: für das Thier ist die Luft das Element, worin es zu leben beginnt und sein Leben erhält; sie ist ein concretes, nicht ein abstractes, und indem concret, zugleich activ, ein bewußtlos Seiendes. Das Leben des Thieres ist sein Wesen und näher die Seele des Thieres; aber diese Seele hat wie das Thier selbst die Luft zum Elemente: aus ihr nimmt es sich sein Leben, seine Seele, die daher auch anima heißt mit Bezug auf die Luft, animus; und die alttestamentliche

Vorstellung sagt auch: „Gott blies ihm einen lebendigen Odem in die Nase, und also ward der Mensch eine lebendige Seele.“ In jenem Elemente, in der Luft ist, wie das Thier darin sein Wesen hat, sein Leben, — auch eben das Wesen des Thieres erkennbar. Lungen, Herz, alle Organe, sie beziehen sich auf dieses Element: sie nehmen aus dem Elemente, der Luft, für die Erhaltung des Lebens die Nahrung; geht dem Thier der Odem aus, so ist das Leben hin, das Wesen auch. Das Leben hat also hier zu seinem Elemente nicht das Nichts, sondern jenes natürliche webende bewußtlose Sein, Luft genannt, und eben so ist dies Element das der Erkennbarkeit des Lebens. Nun weiter: der seiner sich bewußte Mensch, wenn er, wie das Bewußtsein selbst schon Thätigkeit ist, theoretisch zur That schreitet, irgend etwas hervorbringen, verwirklichen will, — vermag letzteres nicht im Nichts, sondern in einem Seienden, bewußtlos oder gewußt seienden, — in einem Elemente, wie wir es genannt haben. Bestimmter so: in das Leere, in das Nichts kann keiner hineinzeichnen, hineinmahlen; in das Nichts, in das Leere, wenn er auch dasselbe denkt, kann keiner etwas hineindenken, oder gar aus dem Leeren etwas herausdenken oder in ihm irgend etwas erkennen. Jenes Erste spricht Anselmus in seiner genialen Weise so aus: nemo pingit in aere aut aqua, quia ibi nulla manent picturae vestigia. Luft und Wasser sind schon nicht Nichts, sondern schon kein Leeres, aber ein blos Fließendes, Bestimmbares, nichts Bestimmtes. Leinwand muß der Mahler haben, ein Object das in sich hält, ein bestimmtes ist. Dem analog nach Anselm ist hier zu sagen: nemo potest cognoscere essentiam Dei vel rei qualiscunque in nihilo sive inani, quia in eo nulla sunt cognitionis monimenta vel argumenta. Das ganz abstracte Denken der Rationalisten ist ein solches Leeres, wie für den Zeichenmeister das Wasser und die Luft. So auch kann der Mensch nicht im abstracten Denken erkennen, denn in ihm sind keine Bestimmtheiten für die Erkenntniß. Also Christum verläug-

nen, in dem Gottes Wesen allein erkennbar ist, — oder die Erkennbarkeit Gottes und dessen Wesen läugnen — lautet auf Eines hin: denn alsdann fehlt das Element für die Erkennbarkeit.

§. 132.

2) Die Wesenheit Gottes erkennbar in ihm selbst.

Die Erkennbarkeit derselben im denkenden Bewußtsein und sie selbst hatte dies Bewußtsein zu ihrem Elemente (dies die vorige Untersuchung), und so fand ein Unterschied statt zwischen dem Elemente, worin das Wesen erkennbar sei, und zwischen dem Wesen und seiner Erkennbarkeit selbst: es sind zwei: jenes Bewußtsein — das denkende — und das erkennbare Wesen; sie sind im Verhältniß zu einander, referuntur ad se invicem. Aber dies Verhältniß entspricht wie jedes dem Gedanken Gottes und also auch vorerst dem Gedanken seines Wesens, das noch nicht erkannt ist, keineswegs. Der Gedanke seiner und seines Wesens ist der des Unendlichen. Wenn nun auch jenes Element der Erkennbarkeit seines Wesens — das denkende Bewußtsein als unendliches gedacht wird, so sind sie doch — das Wesen Gottes und dies Element — noch von einander verschieden und unterschieden. Von zwei Unendlichkeiten nun ist keine unendlich: sie in Relation zu einander ist jede ein Endliches: denn die eine Unendlichkeit hat an der andern ihre Grenze; so ist sie endlich. In der Unendlichkeit ist jede Grenze negirt, also auch jenes Verhältniß eines unendlichen zu einem andern unendlichen. Diese Abstractionen lagen dem alten Argument zu Grunde für die Einheit Gottes: es ist nur Ein Gott, denn das Unendliche ist nur Eines. Wie hebt sich aber jene Relation des Wesens zum Elemente? Dadurch, daß das Element in Gott und seiner Wesenheit, ja als diese Wesenheit selbst aufgehoben ist, als aufgehoben enthalten. So das denkende Bewußtsein als das Element, in dem das Wesen Gottes erkannt werden kann, ist in ihm und dem Wesen selbst als Moment enthalten: so ist es kein un-

endliches denkendes Bewußtſein außer ihm, ſondern in ihm. Als in ihm erkennbar iſt dieſes denkende Bewußtſein als das Weſen Gottes erkennbar. Das iſt die Aufgabe hier, die wir zu löſen haben. — Beiſpielsweiſe iſt das Licht das Element, worin das Leben ſein Entſtehen und Beſtehen hat und worin das Weſen des Lebens von dem Menſchen erkannt werden kann. Aber das Licht, worin die Pflanze, das Thier lebt, dies Element iſt zugleich in der Pflanze, in dem Thiere enthalten (cfr. der Begriff des „Elementes“ in der „Einleitung“ oben). Das Licht iſt das Weſen der Pflanze, noch vielmehr des Thieres, wie das Element des Thieres. Das Licht grünet ſich in den Blättern, condenſirt ſich in der Frucht, z. B. in der Weintraube, da denn der rechte Wein ſich anzünden läßt. So hebt ja ſchon das Element des Natürlichen, worin das Natürliche ſein Beſtehen hat und erkennbar iſt, ſich im Natürlichen ſelbſt auf, geht in das Weſen deſſelben ein. So iſt es auch mit dem denkenden Bewußtſein als dem Elemente; das enthalten in ihm, nicht verſchieden iſt von ihm und ſeinem Weſen, alſo in keiner Relation ſteht.

Für die Entwickelung dieſes Begriffes von der Identität des denkenden Bewußtſeins und des göttlichen Weſens, ſomit für die Löſung der Aufgabe, wie Gottes Weſen in ihm ſelbſt erkennbar ſei, iſt auf den Gedanken Gottes zurückzugehen folgendermaaßen:

1) Der Gedanke Gottes iſt der ſeinige, notio Dei est sua ipsius notio. Der Gedanke hat ihn, deſſen Gedanke er iſt, zu ſeinem Gegenſtande, und zwar nicht in einem Andern, das von ihm verſchieden wäre, nicht in dir, nicht in mir; ſondern der Gedanke Gottes hat ihn zu ſeinem Gegenſtande in ihm dem Gedanken und in ihm dem Gegenſtande ſelbſt: Gott iſt der Sich in Ihm Denkende. Nur ſo kann auch Gott ſelbſt der Gegenſtand für den Glauben an ihn als einen vernünftigen, für die Religion, die Anbetung und den Cultus überhaupt ſein. Erkennen wir ihn noch nicht an (wie in der Naturreligion) als den Sich

Denkenden, so kann unsere Verehrung, Anbetung seiner kaum eine auf ihn gerichtete Andacht sein (denn Andacht ist ein Denken); sie ist wohl ein gefühlvolles, gemüthliches sich Bewegen, und ein gedankenloses Thun in allerlei Ceremonien, aber sie ist keine Religion, keine Verehrung und Anbetung: denn der Gegenstand ist noch nicht als der anerkannt von dem Menschen, dessen Gedanke nicht der Gedanke des Menschen, sondern der seinige, — der nicht nur ein von Menschen gedachter, vorgestellter, sondern ein sich selbst Denkender sei. Gott also ist der Sich in Sich Denkende. Sein (Gottes) Wesen ist das Sein als das Denken, denkendes Sein, Bewußtsein: er der Sich in Sich Denkende ist bei dieser Identität des Seins und Denkens der in Sich Seiende. Das Sich in Sich Denken ist das in Sich Sein, identisch mit dem Denken. Der blos abstracte Begriff von dem Insichsein als solchem ist der Begriff der Substanz: substantiell ist das in sich Seiende, in sich Beharrende. Wird blos darauf reflectirt, daß Gott in sich sei, so ist er gedacht als die Substanz (wie bei Spinoza). Wird aber bedacht, daß das Sein Gottes als das Denken das Wesen Gottes sei, daß er — der in Sich Seiende — der Sich in Sich Denkende sei, dann ist dieser abstracte Begriff der Substanz vollendet in der Idee, Unendlichkeit selbst; und nun ist der Gedanke Gottes nicht nur der der Substanz, sondern der des Geistes — bis wohin Spinoza nicht kam nach seinem Princip.

*„2) Der Gedanke des Menschen von Gott ist nicht der Gedanke Gottes, sondern der Gedanke des Menschen: der Mensch denkt Ihn, homo tenet notionem Dei, in ihm — nicht in sich: aber indem er Ihn in Ihm denkt, und reflectirt auf sich, so denkt er Ihn in sich und spricht: „der Gedanke Gottes ist der meinige, notio Dei est mea illius notio." Aber der Mensch selbst ist ja als seiner sich bewußt der sich selbst Denkende, und das Wesen des Selbstbewußtseins ist nun das sich Denken, das für sich und in sich denkend sein. Die

Beſtimmungen dieſes Weſens ſind dem Weſen ſelbſt äußerlich, das Gefühl, das Leben, der Leib: dieſe Beſtimmungen theilt der Menſch mit dem Thiere, deſſen Weſen das Selbſtgefühl iſt, nicht das Selbſtbewußtſein, nicht das ſich Denken. Als ſeiner ſich bewußt werdend, als ſich zu denken anfangend — vom Kinde herauf, reflectirt der Menſch auf und in ſich: dies auf ſich und in ſich Reflectiren iſt ſchon das beginnende ſich Denken, ſo zu ſagen die Bedingung des ſeiner ſich bewußt-werdens und -ſeins. Aber dies auf ſich und ſich in ſich Reflectiren iſt ein ſich von allem Objectiven, Reellen, von ſeinem Leibe, Leben Unterſcheiden, das mit ſich ſubjectiv Zuſammengehen, das zum Subject Werden. Das Weſen des Menſchen als des ſeiner ſich bewußten iſt eben auch das Sein als das Denken: als ſeiner ſich bewußt iſt der Menſch der ſich Denkende und in ſich Seiende, ſo daß das Sein und das Denken eins und daſſelbe. Aber er iſt der in ſich Seiende und ſich Denkende mittelſt jenes ſich in ſich Reflectirens, mittelſt des werdenden anfangenden Denkens: er iſt nicht die Subſtanz als Geiſt, ſondern er iſt das Subject als Geiſt. Alſo beide Sätze zuſammen: der Gedanke Gottes als der ſeinige iſt der Gedanke der Subſtanz als des Geiſtes. Der Gedanke des Menſchen von Gott iſt der Gedanke des Subjectes als des Geiſtes. — Es iſt alſo

3) ein Verhältniß hier, nämlich des ſubſtantiellen Geiſtes (im erſten Satze) und des ſubjectiven Geiſtes zu einander: oder Gott der Geiſt wie er ſich in ſich denkt, und der Menſch als Geiſt wie von ihm Gott in Gott und in ihm ſelbſt gedacht wird, verhalten ſich zu einander. Dies Verhältniß mag dem Weſen des Menſchen entſprechen, ſeiner Subjectivität, ſeiner Natur; dem Gedanken des Menſchen von Gott, dem Gedanken Gottes ſelbſt iſt es nicht gemäß, und es kommt darauf an, die Frage zu beantworten (ſpeculativ kann es nur geſchehen), wie jenes Verhältniß ſich hebe und in Anſehung Gottes ſo zu

agen aufhöre ein Verhältniß zu sein. Es hebt sich schon in der Betrachtung und in dem Verhältniß selbst auch durch folgendes:

Der Mensch als solcher und als Subject ist nicht Gott; Gott als solcher und als die Substanz ist nicht der Mensch. In er Vorstellung ist dies so vorhanden: Gott der Schöpfer ist nicht as Geschöpf, der Mensch das Geschöpf, nicht der Schöpfer. Diese Vorstellung aber will die Wissenschaft in ihrem Grunde wissen. Nur Gott an sich als die Substanz ist der Geist, und er Mensch an sich das Subject auch der Geist — auf ie eben betrachtete Weise. Zwischen Geist und Geist ist kein Unterschied: zwischen Gott und Mensch — ja! Hier ist also eine Identität des Menschen und Gottes. Unterscheidet Gott der Geist sich selbst von sich, so ist er — wie man sagen möchte — sich dem Geiste als der Geist gleichsam gegenüber, aber hebt sich auch durch ihn selbst dieser Unterschied seiner von sich wieder auf. Das ist in der christlichen Lehre so enthalten, daß die göttliche Natur Christi zugleich die menschliche bei dem Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem. Das ist die Homousie. Nun weiter: das ausgesprochene Verhältniß also ist das Verhältniß von Geist zu Geist, d. h. von ihm — der sich von sich unterscheidet — zu ihm, den er von sich unterscheidet: quod probe notetur!

Dieses Verhältniß von Geist zu Geist ist mit Hinsicht auf unsere Aufgabe hier „wie das Wesen Gottes des Geistes in ihm selbst erkannt werden könne" näher zu betrachten in folgenden besonderen Momenten:

a. Der Geist ist nur für den Geist.

Zur Erläuterung folgendes: Lebloses ist wohl für das Lebendige: Luft und Licht z. B. für die Pflanze die ohne beides weder aufstehen noch bestehen kann. Aber Lebendiges ist nicht eben so für das Lebloſe. Ihm dem Lebendigen ist dies — das Lebloſe — nicht gleichgültig, der Pflanze nicht das Licht, sie sehnt sich nach dem Lichte. Dem Licht ist es gleichgültig wohin es scheint: es ist

Licht auch ohne Pflanzenwelt. — Ferner pflanzlich Lebendiges ist wohl für das animalisch Lebendige und eo ipso diesem nicht gleich gültig: für das Thier ist zu seiner Erhaltung die Pflanze, diese ist für es; aber nicht umgekehrt. Diese Pflanzenwelt würde existiren und subsistiren, auch wenn kein Thier diese Welt beseelte, belebte. Endlich das Thier ist wohl für den Menschen, das thierische für das menschlich-lebendige, aber er als Mensch nicht für das Thier. Als Mensch ist er der seiner sich bewußte, er der Denkende und Wollende: in seiner Leiblichkeit ist er der Lebendige und hat diese Animalität mit dem Thiere gemein: und auch für das Thier ist der Mensch — aber nur von dieser äußeren Seite hin auf die Gestalt hin: der Wolf frißt den Menschen: aber nicht er als Mensch. — In diesem Verhältniß ist das eine was für eines ist, fort und fort ein anderes als das wofür es ist; — das Lebloſe ein anderes als die Pflanze, diese ein anderes als das Thier. Hier also ist ein Verhalten vom Natürlichen zum Natürlichen, von anderem zu anderem. Der Mensch hingegen als Mensch ist für den Menschen und so der eine und selbe als der eine für den andern. Das Thier, welches für den Menschen ist, ist ein anderes als der Mensch: aber der Mensch der für den Menschen ist, ist kein anderer als der für den er ist. Wodurch ist denn der Mensch für den Menschen? Loquere ut te videam; nicht durch seine Aeußerlichkeit, sondern durch sein inneres geistiges Wesen, dadurch daß er Geist ist. Und so spricht auch der Mensch nicht zum Thier — er ist nicht für das Thier — nicht zur lebloſen Natur, er spricht nur zu dem Menschen, und jeder setzt voraus, daß jeder, zu dem er spricht, ihn verstehe. Die Sprache ist der Ausdruck des Geistes. Hier ist schon das Verhalten von Geist zu Geist. Wie die beiden Helden, von denen der eine für den andern ist, ist gleichgültig; eben so wie sie gestaltet sind, weß Alters sie sind (Socrates und Alcibiades), zu welchem Volk sie gehören. Der Mensch ist nur für den Menschen Mensch und so ist es ja der Geist für den Geist: denn der

Mensch ist seinem Wesen nach geistig. In diesem Verhalten von Geist zu Geist, worin er für ihn ist, bleibt der Unterschied noch ein blos möglicher: es ist die unmittelbare Identität des Geistes, der Geist an sich: sein Verhalten ist das zu sich selbst. So z. B. das Verhalten einer welthistorischen Person, von ihrer Individualität und Nationalität abgesehen, in ihrer geistigen Wirksamkeit zum Weltgeiste selbst, zum Geiste der Menschheit. Plato's Geist — eine welthistorische Person — ist für den Geist der Nation, nicht nur für den seiner Schüler; der seine Werke studirt, bringt seinen Geist in irgend ein Verhältniß zum Geiste Plato's, wie wenn beide ein und derselbe Geist wären. Der Geist wie er nur für den Geist und so in der unmittelbaren Einheit mit dem Geist ist, wird begriffen in dieser Einheit als der substantielle Geist oder als der Geist, welcher die Substanz ist, als sich gleich ohne Wechsel und Wandel, was das Fundamentelle ist. Die Substanz ist das in sich Seiende, das in sich Beharrende. Aber der in dieser Identität der Möglichkeit nach enthaltene Unterschied, der schon im Satze angedeutet ist, wird

b. ein wirklicher Unterschied. Auf ihn als den wirklichen ist nun zu reflectiren. Es ist nämlich der Unterschied der des Geistes

α. welcher für den Geist ist,

β. ebendesselben für welchen er der Geist ist.

Der welcher für den Geist ist

ad α. in beschränkter Form, in endlichen Wesen ist z. B. der Geist des Lehrers: er ist für den Geist des Lehrlings; dieser horcht auf, indem er belehrt wird und sich belehren läßt; seine Aufmerksamkeit ist eine geistige Function. Der Lehrer spricht: auch eine geistige Function. Das Lehren und Reden, so wie das Hören und Aufmerken ist hier gerade das was in jenem Verhältniß vorkommt: es ist der Geist, welcher für den Geist ist. Jener ist von diesem unterschieden. Näher mit weiter Beziehung auf das christliche Dogma: der Geist des Vaters ist für den Geist des

Sohnes, jener als der dem Sohne gebietende und verbietende, den Sohn erziehende und belehrende: er iſt für den Sohn; der ſeinen Willen vernehmend, ſeine Lehre annehmend jenen befolgt und dieſer ſich weiter befleißigt. So iſt das Verhältniß ein endliches, ſubjectives, begrenztes. Im chriſtlichen Dogma nun wird Gott der Geiſt, welcher für den Sohn iſt, vorgeſtellt als der Vater, und hier iſt ein Unterſchied des Vaters vom Sohne. Aber dies iſt kein Unterſchied des endlichen vom endlichen (deines Vaters von dir dem Sohne), ſondern ein Unterſchied Gottes, welcher der Geiſt iſt, von dem Geiſte: er wird vorgeſtellt als der Vater in ſeiner Unendlichkeit. Bis an das Dogma in dieſer Vorſtellung reicht die moſaiſche und heidniſche Religion nicht heran, die neutheologiſche im blos abſtracten Denken i. e. die rationaliſtiſche Religion auch nicht. Dahin kam wohl früh ſchon das Judenthum, anzuerkennen, daß das Weſen Gottes Geiſt ſei, geiſtig, auch dahin, daß im Judenthum Gott in ſeinem geiſtigen Weſen als der Vater vorgeſtellt wird, aber mit Bezug auf das Endliche der Natur und Creatur. Doch dahin kam das Judenthum nicht, den Gedanken Gottes des Geiſtes zu haben. Nur das Weſen wurde als geiſtiges anerkannt. Geſchweige dahin, der Geiſt ſei nur für den Geiſt und Er, welcher für den Geiſt ſei, ſei der Vater. Dahin kommt auch der Rationalismus nicht, ſondern nur dahin, daß Gott der Vater ſei der Menſchen in ihrer Individualität, ihrem Leben und Treiben. Das πατὴρ ἡμῶν im Gebete des Herrn iſt aber ſchon viel tiefer ausgeſprochen als daß Gott blos anthropomorphiſtiſch vorgeſtellt werde als wohlthätig und väterlich liebend; ſondern in ſeinem Verhältniß zu ſich, für welchen er der Geiſt iſt, iſt er dort dargeſtellt.

ad β. Der Geiſt, für welchen der Geiſt iſt, wird im chriſtlichen Dogma vorgeſtellt als der Sohn, ὁ υἱὸς, nicht als ein Sohn oder die Söhne. In der Reflexion hier auf jenen Unterſchied müſſen wir abſtrahiren von dem, was ſonſt durch den Katechismus, durch das gewohnte Vorſtellen in unſerm Bewußt-

n ist, von der Individualität Christi. Diese Aeußerlichkeiten, dlichkeiten kommen hier nicht in Betracht, sondern nur das Ver-ltniß Gottes des Geistes zum Geist, für welchen er der Geist , so daß der, für welchen er es ist, der Sohn ist. Der Unter-hied nun in diesen Bestimmungen unter α. und β. ist dem ogma gemäß auf der einen Seite (auf der, wo es heißt: ott der Geist, welcher für den Geist ist) gedacht als das icht-gezeugt-sein Gottes, die ἀγεννησία, — θεὸς ὁ πα-ὴρ ἐστιν ἀγέννητος. Und auf der andern Seite (auf Sei-e des Geistes, für welchen er der Geist ist) ist der Unter-ied vorgestellt als das Gezeugtsein, aber nicht als das na-liche, in der Zeit gezeugt sein, sondern als das ewige, ὁ υἱὸς γεννηθείς. Der Geist, welcher für den Geist ist, der Vater, Gott (damit wird gesagt, er sei der absolute Geist); der, für chen er der Geist ist, ist Gott (damit ist dasselbe ausgesprochen). o der Vater und der Sohn sind der eine durch die Agenneſie, r andere durch die ewige Zeugung an sich von einander unter-chieden; aber der eine ist Gott und der andere ist auch tt, hier ist kein Unterschied: die Homousie haben sie beide. r dies aufgiebt, kann wohl im Judenthum oder Heidenthum im Rationalismus sein, aber nicht im Christenthum.

So kommt uns mittelst dieser Betrachtung die Antwort immer her: im Sohne wird der Vater erkannt und im Vater Sohn; wer den Sohn nicht kennt, kennt auch den Vater nicht.

Bei diesem Unterschiede aber unter b., welcher in α. und β. achtet wurde, kann die Betrachtung nicht stehen bleiben. Warum ht? In ihm, dem Unterschiede, ist die Einheit oder Identität nter a.) zwar aufgehoben, aber nicht aufgegeben. Vielmehr die Unterschiede sich erhaltende Einheit ist es, ohne welche der Un-rschied selbst unmöglich wäre. Die Identität hinweg, so ist der terschied auch weg. Es folgt demnach nothwendiger Weise für Betrachtung:

c. der Geist, welcher für den Geist ist (b. α.), ist kein anderer

als der Geiſt für welchen er iſt (b. β.). Ein und derſelbe Geiſt vielmehr iſt es, der für den Geiſt, und für den er iſt: er iſt der Geiſt an und für ſich, in jenem Unterſchiede ſeiner von ſich. Dieſe Identität ſeiner mit ſich iſt ſo die durch jenen Unterſchied ſeiner in ſich vermittelte, nicht jene unmittelbare (unter a.) Gott erſt in dem Unterſchiede ſeiner von ſich, der mit ſich identiſch iſt der wahrhafte und wirkliche Gott, Gott der Geiſt. Die Möglichkeit ſeiner Erkenntniß iſt daher und die Erkenntniß ſelbſt keine unmittelbare, ſondern unendlich vermittelte; und wer in der Meinung ſteht, wenn Gott erkennbar ſei, müſſe die Erkenntniß eine unmittelbare ſein, der muß auch die Erkenntniß aufgeben. Die Meinung einer unmittelbaren Erkenntniß hätte den Gedanken Gottes in der Abſtraction von allem Unterſchiede in der reinen Identität mit ſich zur Grundlage, wie dies bei dem Rationalismus iſt. Wenn mit jener Bewegung, die das Verhalten von Geiſt zu Geiſt iſt, in der dreifachen (a.) bis (c.) Beſtimmtheit, die Bewegung als ein Verhalten vom Lebendigen zum Lebendigen verglichen wird, ſo kann die Vergleichung das erläutern durch die Anſchauung: der Keim, worin die Pflanze ihre Wurzel hat, ganz identiſch mit ſich iſt ein ſchon Lebendiges: wird der Keim im Waſſer abgeſotten, ſo iſt er todt. Das Verhalten des Keims, worin die Pflanze mit zum Keim in der Frucht der Pflanze, — der Keim als Wurzel der Pflanze im Verhältniß zum Keim als Frucht der Pflanze iſt ein Verhältniß des Lebendigen zum Lebendigen; aber durch welche Unterſchiede muß der Keim hindurch, um ſich wieder zu erreichen als Keim in der Frucht? Der Keim als Wurzel der Pflanze iſt das unmittelbar identiſche: durch Stamm, Aeſte, Blätter bewegt er ſich hindurch bis wieder zu ſich ſelbſt. So hat die Pflanze in ihrer Bewegung jene drei obigen Begriffsbeſtimmungen. — Das chriſtliche Dogma hat dieſe dritte Begriffsbeſtimmung der unendlich vermittelten Identität des Geiſtes in der Vorſtellung des „Ausgehens des Geiſtes aus Gott dem Vater und dem Sohne," ἐκπόρευσις τοῦ πνεύματος ἐκ θεοῦ τοῦ πα-

πρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. Aber die Vorſtellung des Vaters iſt in der Wahrheit die Gottes des Geiſtes, welcher für ihn der Geiſt iſt, und die Vorſtellung des Sohnes iſt die eben Gottes des Geiſtes, für den er der Geiſt iſt: der Vater für den Sohn, der Sohn für den Vater; der Vater nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater. Der Geiſt der für den Geiſt iſt, iſt nicht der Geiſt für den er iſt; und doch iſt dieſer Unterſchied kein Unterſchied: der Geiſt, der für den Geiſt iſt, iſt derſelbe Geiſt für den er iſt. Dieſe Identität in jenem Unterſchiede des Vaters und Sohnes iſt eben jener Vorſtellung des Ausgangs anerkannt. Dem Grundbegriff alſo in jenem Verhalten von Geiſt zu Geiſt iſt die römiſch-katholiſche und evangeliſch-proteſtantiſche Lehre angemeſſen, daß der Geiſt von Vater und Sohn ausgehe, — es iſt ein und derſelbe Geiſt; hingegen der griechiſchen Kirche iſt jener Grundbegriff nicht angemeſſen, da ſie lehrt, daß der Geiſt nur vom Vater ausgehe, als wäre der Geiſt der ausgeht — der Geiſt in der Identität — nicht auch vom Sohne, als wäre nicht derſelbe Geiſt im Vater als im Sohne.

Das Ergebniß der Betrachtung iſt ſo das, daß die chriſtliche Religion nicht etwa, weil ſie die chriſtliche heißt, die Religion des Sohnes oder die Religion des Vaters ſei: da ſtünde ſie in Unterſchiede: ſie iſt die Religion des Geiſtes; da iſt ſie über jenen Unterſchied hinaus. Der Cultus unterſcheidet allerdings die der Geburt Chriſti, des eingeborenen Sohnes vom Vater, die Himmelfahrt als der Wiedervereinigung des Sohnes mit dem Vater. Aber das Pfingſtfeſt iſt das höchſte Feſt in der chriſtlichen Kirche, das Feſt der Ausgießung des heiligen Geiſtes.

Auf das unter c. Geſagte iſt jedoch weiter zu reflectiren mit Bezug auf das unter 1) bis 3) vorgekommene. So hat die Betrachtung denſelben logiſchen Gang wie der Begriff ſelbſt.

Der Gedanke nun

α. mit Bezug auf 1) Gottes des Geiſtes als der ſeinige iſt der Gedanke ſeiner in dem Menſchen: ſein ſich Denken, Gottes

ſich denken iſt ſein ſich in dem Menſchen Denken. So iſt Er der Geiſt, welcher iſt in dem Geiſte für ihn. Sodann

β. mit Bezug auf 2): der Gedanke Gottes als der des Menſchen iſt ſein — des Menſchen — Gedanke in Gott dem Geiſte, das ſich ſelbſt — den Menſchen, und das ihn — Gott — Denken des Menſchen iſt ſein in ihm — in Gott dem Geiſte — Denken. Gott denkt ſich in dir, abgeſehen aber von all' deinen Particularitäten und Niedrigkeiten; und du denkſt dich in ihm. Sein ſich Wiſſen iſt ſein ſich in der Menſchheit Wiſſen; das ſich Wiſſen der Menſchheit iſt ihr ſich in ihm — der Gottheit — Wiſſen. Und ſo iſt

γ. mit Bezug auf 3) oben Gott der Geiſt ſich offenbar in dem Menſchen als dem Geiſte, Deus sibi manifestus in homine; der Geiſt iſt ſelbſt nur offenbar im Geiſte, nicht in der Sonne, nicht in der Natur; und gleicherweiſe iſt der Menſch als Geiſt ſich — und iſt Gott der Geiſt dem Menſchen offenbar in ihm, in Gott dem Geiſte. Zwiſchen Gott, der ſich in dem Menſchen offenbar iſt, und zwiſchen dem Menſchen, dem Gott in Gott offenbar iſt, iſt aber ein Unterſchied: Gott iſt nicht der Menſch, dieſer nicht Gott; der Vater nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater. Allein dieſer Unterſchied iſt darin aufgehoben, daß der Geiſt, welcher Gott iſt, und der Geiſt, welcher Menſch iſt, derſelbe iſt. Beſtimmter ſo: der Geiſt, welcher für den Geiſt iſt, und der Geiſt, für den er der Geiſt iſt, ſind nicht numeriſch (quantitativ) oder auch qualitativ verſchieden, nicht zwei Geiſter, ſondern ein und derſelbe Geiſt; das Dogma ſagt: „der vom Vater und Sohne ausgeht." Aber der Menſch in welchem Gott ſich denkt und ſich offenbar iſt, iſt der Menſch in ſeiner abſoluten Allgemeinheit, die keine abſtracte, ſondern concrete Allgemeinheit iſt, der Menſch als Jeſus Chriſtus. Hier geht die Betrachtung zurück in die obige der Weltgeſchichte. In ihm und allein in ihm iſt Gott ſich offenbar auf ewige Weiſe; denn hier ſind keine Schranken des Daſeins, der Zeit, des Lebens, der Räum-

keit in dem Geiste, welcher der Mensch als solcher ist. Und icherweise ist der Mensch sich und Gott ihm in Gott offenbar ch jener absoluten Allgemeinheit des Menschen, — wie Christus gt: „ich kenne den Vater und er kennt mich.“ Wie Er gt: „der Vater ist in mir und ich in ihm,“ kann das kein an= er Mensch sagen. Hier sind alle Schranken der Zeit ꝛc. negirt, ist das ewige Sein Gottes in ihm, des Menschen in Gott. blich wie Er sagt: „Ich und der Vater sind Eins,“ kann keiner von sich sagen. Eben jene absolute Allgemeinheit, zufolge der ristus der Mittelpunct der Weltgeschichte ist, bringt es mit h, daß Er — der Geist — und Gott der Geist ein und der= be Geist sei.

Dies ist die Grundbestimmung des Begriffs und der Lehre n der Offenbarung. Für den Menschen in seiner begrenzten schränkten Allgemeinheit und beschränkten Subjectivität und Ob= ctivität ist Gott der Geist, indem der Mensch anhebt sich den Geist von jenen Schranken und Grenzen zu befreien. Jeder Fort= schritt aus der endlichen Allgemeinheit zur absoluten Allgemeinheit n ist zugleich ein Fortschritt in der Offenbarung Gottes des Gei= s, wie sie dem Menschen zu Theil wird. Je freier und je un= hängiger von allen Endlichkeiten er ist, desto mehr vermag er ssen gewiß zu werden, daß Gott in ihm und er in Gott sich fenbar sei. Also je größer die Energie nicht etwa der Gefühle, ndern je größer die denkende Macht des Menschen, die Ver= nft, der Geist des Menschen ist, um so bestimmter wird hm Gott der Geist in ihm dem Geiste und er in Gott em Geiste sich offenbar. Diese Offenbarung beginnt uf Seiten des Menschen noch in seiner subjectiven und ob= ctiven Beschränktheit mit dem Glauben an den, in dem Gott auf absolut allgemeine Weise sich offenbart, dem Gott offenbar, und in dem Gott sich offenbar, — mit dem Glauben an Jesum Christum. Er spricht Joh. 8, 31 ꝛc. zu seinen Jüngern: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seid ihr meine rechten

Jünger, und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." Die Wahrheit aber, wenn sie nicht Gott ist, ist nicht die Wahrheit. Durch Gott und seine Erkenntniß sollen wir frei werden. Dies verheißende Wort „ihr werdet die Wahrheit erkennen". setzt voraus die Möglichkeit der Erkenntniß, daß die Wahrheit i. e. Gott der Geist und das Wesen des Geistes erkennbar seien. Mit der Entstehung des Christenthums hebt dieser Glaube der Welt an. Damit beginnt die dritte Periode der Weltgeschichte, und die Religion ist die offenbare im Gegensatz der dunkeln israelitischen.

Resultat:

Die Frage war: „wie ist das Wesen Gottes erkennbar in ihm selbst?" Antwort: Einzig und allein so, daß er 1) als denkend, 2) als sich in sich unterscheidend, und 3) als in diesem Unterschiede mit sich einig, ein und derselbe — gedacht wird, und daß dies Denken wie das des Menschen, eben so sehr das Denken Gottes selbst ist. In der Vorstellung und mit Bezug auf ein früher Dagewesenes: dein Auge womit du ihn und in ihm sein Wesen schaueſt, ist sein Auge, womit er dich und sich und sein Wesen in dir sieht. Aber es ist dies Auge des Menschen, wie es das Auge Gottes ist und umgekehrt, kein leibliches, sinnliches: Phantasie und Vorstellung werden darin fern gehalten: es ist das absolut geistige Auge, Geist bist du, Geist ist Gott; und so werden selbst von den Philosophen, von Hegel z. B., der frei ist von aller Schwärmerei, doch zur Bezeichnung jener Erkennbarkeit Schriftstellen gebraucht, in denen das eben Gesagte ausgedrückt wird als das Zeugniß des Geistes von ihm selbst. Vom Geiste und seinem Wesen zeuget der Geist selbst, nicht die Materie, nicht das Licht, nicht das Historische, sondern er der Geist selbst, — wem? dem Geiste: ihm als solchem giebt der Geist Zeugniß. Auf jene Frage, wie das Wesen Gottes in ihm selbst erkennbar sei, wäre dann endlich in der christlichen Vorstellung, die aber in dem eben angegebenen ihren Grund hat, die Antwort die: Gott und sein Wesen

ist allein in ihm, dem Dreieinigen, erkennbar, mithin allein so, daß er als der Dreieinige anerkannt und vorerst als dieser nur geglaubt ist. Die Naturreligion als die der Phantasie hat eine der unendlich tiefen Idee, die das Wort Dreieinigkeit bezeichnet, wenigstens einigermaßen angemessene und einfache Vorstellung, die von der Trimurti. In der Vorstellung aber ist Gott der Geist und das Wesen Gottes des Geistes nicht erkennbar, in ihr ist er noch nicht als der Denkende gedacht, geschweige als der sich im Denken seiner von sich unterscheidende, geschweige der in seinem Unterschiede mit sich identische. Für alle die mithin, die dem christlichen Glauben an den dreieinigen Gott entsagt haben und hartnäckig entsagen, ist die ganze Dogmatik als speculative nicht vorhanden: sie können nicht anfangen und keinen Schritt vorwärts thun. Erst mittelst dieser Grundidee wird auch die Philosophie eine christliche; ohne dieselbe ist letztere bloße Reflexionslehre, wie die Kantische Philosophie. In dieser Beziehung kann es heißen: speculative Philosophie und Theologie, wo der Logos, das Auge, Gott schaut, sind in ihrem Wesen und ihrer Form ein und dieselbe Wissenschaft. Der Grundgedanke der einen wie der andern ist der Gedanke des Zeugnisses des Geistes vom Geiste.

Schlußanmerkung

in einzelnen wohl zu berücksichtigenden Momenten:

1) Vor dem Glauben an den, für den Gott der Geist ist, geschichtlich vor dem Glauben an Jesus Christus war die Anerkennung der Möglichkeit, daß das Wesen Gottes in Gott selbst erkannt werde, noch gar nicht in den Menschen, noch gar nicht vorhanden. Die Möglichkeit der Erkenntniß des göttlichen Wesens in Gott selbst, hiermit, da das Wesen Gottes und Gott nicht zwei, sondern ein und dasselbe sind, hiermit die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes des Geistes ist unabhängig wie vom Raum, so auch von der Zeit und deren Succession, sie ist keine endliche, zeitliche, bedingte, sondern die absolut mögliche, die Möglichkeit in der Idee, im Geiste, die reingeistige Möglichkeit, sie an und für

ſich. Sie war vor jenem Glauben, ſie iſt und wird ſein auch nach jenem Glauben, der ſich vollendet im Wiſſen, ſie iſt keine geſchichtliche; aber die Anerkennung dieſer Möglichkeit, daß Gott der Geiſt in ihm ſelbſt und als Geiſt erkannt werde, war vor dem Glauben an den, für den Gott der Geiſt iſt, nicht in der Welt: ſie alſo iſt eine geſchichtliche; und der Zeitpunct in der Weltgeſchichte, wo es zu jenem Glauben kam, iſt es auch, wo jene Anerkenntniß, daß Gott erkannt werden könne, aus jener Möglichkeit heraustrat und die wirkliche Anerkenntniß wurde. Von dieſer Anerkenntniß an iſt Glaube, wie ſehr er auch von den Menſchen in ihrer Geſchichte geſtört und verkehrt wurde, das Element der Weltgeſchichte geworden und es geblieben. Vor dem Glauben alſo war jene Anerkenntniß der Möglichkeit der Erkenntniß Gottes noch nicht da. Nun aber

2) *mit dem Glauben an den Sohn Gottes*, um es kurz auszudrücken, wurde die Anerkenntniß, daß *das Weſen Gottes in Gott erkennbar* ſei, eine wirkliche, aber einerſeits doch nur

α. in der Weiſe, daß das Weſen Gottes für zum Theil erkennbar anerkannt wurde; andererſeits

β. zum Theil aber für unerkennbar, wie vor dem Glauben, noch gehalten ward. — Alſo mit dem Glauben, der entſtanden war, fand doch noch, was jene Anerkenntniß betraf, ein Schwanken ſtatt, wie wenn geſagt worden wäre: zum Theil iſt Gott der Geiſt dem Menſchen erkennbar, zum Theil aber nicht. Eine Hauptſtelle der Schrift ſpricht dies aus Röm. 11, 33, ein Wort von einem Apoſtel, der weiter ſah, als andere: „o welch eine Tiefe des Reichthums, beides der Weisheit und Erkenntniß Gottes! Wie gar unbegreiflich ſind ſeine Gerichte, und unerforſchlich ſeine Wege!“ Mit den Worten „welch eine Tiefe, welch ein Reichthum“ erkennt der Apoſtel an, daß Gottes Weisheit von den Menſchen erkannt werden möge. Nicht ſo aber mit dem folgenden „wie gar unbegreiflich ꝛc.“ Aber dies Getheiltſein jener Anerkenntniß, in die des einerſeits Erkennbaren, andererſeits Unerken-

waren in Bezug auf das Wesen Gottes, des Geistes, dies Schwanken hebt sich

3) auf, indem der Glaube sich in den Menschen, zuvörderst in den Aposteln erhält, fortsetzt, und sein Inhalt für die Menschen sich entwickelt, fortsetzt, ausbildet — der Verheißung des eingebornen Sohnes gemäß Joh. 8, 31. Die Apostel blieben treu dem Glauben an den, für den Gott der Geist sei, dem Glauben an den Sohn, der ohne den Vater nicht der Sohn ist. Und so ging jene Anerkenntniß aus der unter 2) genannten Unentschiedenheit heraus und wurde die Anerkenntniß der Möglichkeit, daß Gott der Geist und sein Wesen in jeder Beziehung, absoluterweise erkennbar sei, und hier nichts Halbes mehr zurückbleibe; cfr. Röm. 8, 15. 16, wo der Apostel unterscheidet den Geist der Kindschaft von dem Geiste der Knechtschaft. Der knechtische Geist ist dein und mein Geist, ist der Geist jedes Menschen in seiner Besonderheit des Individuums, der Nation: dieser Geist der Knechtschaft hat kein Auge für das Wesen des göttlichen Geistes, es ist nicht das Auge des Knechtes, womit Gott sich und sein Wesen schaut; es ist nicht das Denken eines knechtischen Geistes, womit Gott sich im Menschen und womit der Mensch ihn in sich und in ihm denkt. Es ist der Geist des Freien; der Freie aber ist der Sohn und nicht der Sklav: und der Sohn hier ist nicht des Menschen Sohn, sondern der Eingeborne; er ist der Menschengeist, für den Gott der Geist, — und Gott der, der für den Menschengeist ist. Und nun sagt Paulus: „Ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen", wie die Juden durch den Moses, „ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen", — in ihm betet ihr: „lieber Vater!" Ihr seid durch den Glauben an den, der der Eingeborne Gottes ist, von der Knechtschaft befreit. Der Glaube an ihn, die Wahrheit, hat euch schon frei gemacht: so ist der Geist, den ihr kraft des Glaubens empfangen habt, der Geist des eingebornen Sohnes: ihr seid keine Knechte, ihr seid Kinder Gottes kraft des Glaubens an den eingeborenen Sohn Gottes. Da heißt

es nun V. 16: „der Geist“ — der von Gott ausgeht — „der Geist giebt Zeugniß unserem Geiste, daß wir Gottes Kinder sind.“ Das ist das Zeugniß des Geistes vom Geiste. Der Geist, der Gottist, der von Gott dem Vater und dem Sohne ausgeht, giebt Zeugniß unserem Geiste, welcher der Geist der Kindschaft, nicht der Knechtschaft ist, daß wir Kinder Gottes sind. Dadurch, daß Gott, der Geist, sich dem menschlichen Geiste bezeugt, offenbart, dadurch ist dem menschlichen Geiste die Erkenntniß Gottes des Geistes möglich in jeder Beziehung: in diesem Zeugnisse liegt es, daß das Wesen Gottes erkannt werden kann. Und dies ist 1 Cor. 2, 10. noch bestimmter ausgesprochen durch die Worte „der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit.“ Welcher Geist? der Geist der Knechtschaft nicht; der Geist des noch beschränkten Glaubens, wo der Mensch noch zu der Knechtschaft zu treten hat, auch nicht: der Geist jener Kindschaft, der Geist Gottes selbst ist es, der die Tiefen der Gottheit erforscht. Aber wenn die Tiefen der Gottheit, der unendlich reiche Inhalt des Geistes erkannt werden könne, so ist das Wesen Gottes in jeder Beziehung erkennbar, aber nicht von einem knechtischen, sondern freien Menschen. Je näher du dem bist, der in seiner Wesensgleichheit Gott den Vater erkannt hat, je näher dem Kindschaftsverhältniß, desto näher der Erkenntniß. Das also sind Ausflüchte der knechtischen Geister, die von Anstrengungen zur Erkenntniß Gottes des Geistes nichts wissen wollen, und der Mensch sei höchstens nur zum Theil der Erkenntniß Gottes fähig.

Oben wurde unterschieden die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes: — das „Wie?“ ist nach allen Seiten in Erwägung gezogen —, ferner die Wirklichkeit der Erkenntniß Gottes. Die folgende Untersuchung geht nun an

a. die Wirklichkeit der Erkenntniß des göttlichen Wesens und Gottes selbst §§. 133—136.

b. die Religion, welche die wirkliche Erkenntniß

von Gott und seinem Wesen zum Inhalte hat, insofern sie diesen Inhalt hat. §§. 137—145.

b. Die wirkliche Erkenntniß der Wesenheit Gottes in ihm selbst.

§§. 133—136.

Die mögliche Erkenntniß Gottes und seines Wesens ist eine unmittelbare; aber die wirkliche Erkenntniß seiner und seines Wesens ist wie jede jedes andern und seiner Wesenheit eine vermittelte. Der Denkende, wer er sei, kann, indem er der Denkende ist, der Erkennende werden; in und mit dem Denken ist das Erkennen möglich und unmittelbar, aber der wirklich Erkennende ist er erst vermittelterweise — welch auch immer das vermittelnde sei —, und die von einem unmittelbaren Erkennen, von einem unmittelbaren Bewußtsein reden, wie jenes oder dieses dem menschlichen Herzen eingepflanzt sei, wissen nicht, was sie sprechen. Soll die Untersuchung also auf die wirkliche Erkenntniß des göttlichen Wesens gehen kann, muß auf den Uebergang der möglichen zur wirklichen Erkenntniß reflectirt werden. In diesem Uebergange vermittelt jene sich zu dieser — wie und wodurch? Die Frage, die nun im nächsten §. beantwortet werden muß. Darauf erst kann in den folgenden §§. die Untersuchung in die wirkliche Erkenntniß eingehen.

§. 133.

Die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens vermittelt zur wirklichen Erkenntniß desselben.

Das Erkennbare überhaupt ist

α. ein Sinnliches, id quod sentiri potest; z. B. ein noch von keinem Astronomen entdecktes Gestirn als erkennbares ein Sinnliches. Es ist das Erkennbare

β. ein Geistiges, id quod non sentiri, verum cogitari potest; z. B. das Vernünftige ist dem noch nicht zur Vernunft

gekommenen Kinde ein nur Erkennbares. Als Vernünftiges ist es kein Sinnliches, sondern ein Geistiges.

Zuvörderst wird auf das Erkennbare als Sinnliches zu reflectiren sein. Warum gerade in dieser Ordnung, das wird sich weiterhin in der Reflexion auf das Geistige beantworten und sich darin rechtfertigen.

ad α. Das Erkennbare als ein Sinnliches hat in seiner Wirklichkeit das Sein lediglich als solches: das erkennbare Object ist, und dieses „ist" ist seine Wirklichkeit. Die Wirklichkeit hingegen der Erkenntniß des Sinnlichen — sie also, mit welcher es aufhört ein nur zu erkennen möglicher, ein erkennbares zu sein, und in welcher es das wirklich erkannte ist — ist nicht das Sein als solches, sondern als das Denken. Der Uebergang mithin des Erkennbaren als eines Sinnlichen zur wirklichen Erkenntniß desselben ist vermittelt durch das Sein als solches, als das Sein des Sinnlichen selbst, und durch das Sein als Denken, also als das Sein des das Sinnliche zu erkennen möglichen Subjectes. Diese Vermittelung ist eine dreifache und in ihrer dreifachen Bestimmtheit näher zu betrachten für die unter β. anzustellende Reflexion: nämlich

das Sein als solches, worin das erkennbare Sinnliche wirkliche ist, hat

1) ein Bestehen — es ist ein beharrendes Sein;

2) kein Bestehen — ein verschwindendes Sein;

3) zugleich ein Bestehen und kein Bestehen, das Sein in der Einheit des Beharrens und Nichtbeharrens.

ad 1) Als bestehend, Bestand habend ist das Sein das reine Außereinander. Das Sinnliche, dessen Wirklichkeit das Sein als solches in dieser ersten Bestimmtheit — in der des Außereinander — ist, ist selbst ein außer einander Seiendes und so ein Wirkliches, welches erkannt werden kann. Das Sein als ein Denken, wodurch und worin das mögliche zum wirklichen Erkennen wird, die Erkennbarkeit zur Erkenntniß, ist auch ein

Außereinander als Sein, aber es iſt zugleich ein Denken, es iſt der Raum, nach Kant die Bedingung der Erkenntniß. Der noch von keinem Aſtronomen entdeckte Stern, etwa ein Planet (ſo vor 70 Jahren noch der Uranus) iſt im Außereinander und ſelbſt ein Außereinander, iſt nicht Punct, der die Negation des Raumes iſt, — er iſt: die Bedingung ſeines Seins iſt dies Außereinanderſein ſeiner ſelbſt und deſſen, worin er iſt; ſo wie er entdeckt wird, iſt er im Raum des Himmels geſehen: er war erkennbar; er iſt wirklich erkannt. Das Sinnliche alſo, deſſen Sein, und ofern deſſen Sein das Außereinander iſt, hat ein Beſtehen, s exiſtirt, iſt ein wirkliches, und die mögliche Erkenntniß deſſelben iſt zur wirklichen vermittelt oder wird zu dieſer mittelſt des Seins, wie es als das Denken zugleich das Schauen iſt, der Sinn, deſſen Form der Raum iſt. Was in dieſer Beſtimmtheit des Seins als des Beſtehens erkannt werden kann, das wird wirklich erkannt irgendwo, in irgend einem Ort, alſo im Raume, wie er als Außereinander die Beſtimmtheit des Objects, und als Sinn die Beſtimmtheit des erkennenden Subjects iſt. Hierin hat für die wirkliche Erkenntniß die Kantiſche Aeſthetik viel geleiſtet.

ad 2) Das Sein als die Wirklichkeit des Sinnlichen, wie dies erkannt werden kann, indem es kein Beſtehen iſt noch hat, iſt das bloße reine Nacheinander, in der Vorſtellung ſozuſagen das Sein als ein ſtetiges Fließen, nicht als n Beſtehen, ſo daß, indem es das Sein iſt, es das Sein nicht t, — indem es das Nichtſein iſt, das Sein iſt. Vergleichend n leichten Wellen eines dahinſtrömenden Fluſſes, immer andere Wellen, keine beſtehend. Dies Sein iſt das reine Succediren, lediglich Succeſſion. Eben das Sein als das Denen aber und ſo als die Bedingung des wirklich werdens der Erkenntniß des Sinnlichen hat, indem es Sein iſt, dieſe Beſtimmtheit des Seins als das des Sinnlichen an ſich; ſie aber als Beſtimmtheit des Seins, das das Denken iſt, iſt, indem

jenes Nacheinander, die Zeit. Das Sinnlicherkenbare alſo wird erkannt mittelſt der Zeit, oder nach Kant mittelſt der Form des inneren Sinnes, welche eben die Zeit iſt (wie Kant einſeitig ſagt). Das Sinnlicherkennbare alſo exiſtirt, hat Sein, iſt wirklich in irgend einer Zeit und auf irgend eine Zeit hinaus, es dauert, wenn auch nur in der kürzeſten Friſt.

ad 3) Eben das Erkennbare als das Sinnliche, indem ſeine Wirklichkeit das Sein als ſolches, ſowohl in der Beſtimmtheit des Beſtehens als des Nichtbeſtehens oder der Beharrlichkeit als des Wechſels iſt, wird als wirkliches erkannt, die mögliche Erkenntniß deſſelben zur wirklichen, indem es ſeine Wirklichkeit hat, nicht nur irgendwo, ſondern auch irgendwann, irgendeinmal, — in dieſem oder jenem Ort, in dieſer oder jener Zeit. Aber hiermit iſt ſchon ausgeſprochen die Unzertrennlichkeit des Außer- und Nacheinander als des Seins, das die Wirklichkeit des Sinnlichen iſt. Dieſe Unzertrennlichkeit beider von einander und zugleich was den Uebergang aus der Erkennbarkeit in die wirkliche Erkenntniß betrifft, iſt hiermit ausgeſprochen: die Unzertrennlichkeit des Raumes von der Zeit, ihre Identität mit einander. Auf Seiten des Sinnlichen, das erkennbar iſt, iſt das Sein in jener Einheit des Außer- und Nacheinander die Materie: die Wirklichkeit des Sinnlichen iſt ſeine Materialität. Auf Seiten der Erkennbarkeit des Sinnlichen und der Verwirklichung ſeiner Erkenntniß ſelbſt iſt das Sein als das Denken in jener Einheit des Raumes und der Zeit das Schauen, contueri; dann ſich ſelbſt vermittelnd und verzweigend durch die fünf Sinne und in ihnen das Schauen als Sehen ein äußeres, das Schauen als Hören ein inneres ꝛc. Dieſe ganze ſchauende Thätigkeit iſt an das Leben geknüpft, identiſch mit ihm, und an die Materie. Du ſchauſt das Licht in ſeinem Außereinander und Nacheinander, den Ton, wie er kommt und verſchwindet, wenn

nach sich continuirend. Kurz also: **vermittelt ist die mögliche zur wirklichen Erkenntniß des Sinnlichen durch Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Materialität.**

Ist denn nun auch die Möglichkeit der Erkenntniß des Geistigen zur Wirklichkeit derselben auf jene Weise vermittelt? Denn eine vermittelte Erkenntniß muß sie sein, sonst kann sie keine wirkliche sein. Aber gleichsam schon voraus wird zu sagen sein: durch Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Materialität, nein! denn die sind keine Bestimmtheiten am Geistigen, dessen Erkenntniß dadurch nicht vermittelt ist.

ad *β*. Was erkannt werden kann, das ist. Dies Sein „es ist" spricht die Wirklichkeit dessen aus, was erkannt werden kann. Was nicht ist, keine Wirklichkeit hat, das kann auch nicht erkannt werden: der Mann im Monde und das Wesen dieses Mannes ist ein erkennbares; denn er und sein Wesen sind nicht, haben keine Wirklichkeit, sind nur ein Vorgestelltes, eine Vorstellung, nichts weiter. Wird von dem Geistigen nun gesagt, es könne erkannt werden, so ist hierbei das Sein desselben oder seine Wirklichkeit vorausgesetzt. Aber **das Sein des Geistigen ist nicht Sein als solches, sondern als ein Denken**: und eben hierdurch, daß das Wesen des Geistigen das Sein als Denken ist, unterscheidet es sich selbst und wird es unterschieden von dem Sinnlichen, von dessen Erkennbarkeit und Erkenntniß. Aber eben **das Sein des Geistigen** nicht als solches ist, wie dies „nicht", dies non, diese Negation andeutet, **ein negatives gegen das Sein des Sinnlichen** als solches; und jenes Sein des Geistigen als **des Denkens** hat dieses „nicht", diese Negation des Seins als solchen in sich aufgehoben. Das Geistige in Ansehung der in ihm enthaltenen Negation des Seins als solchen ist gegen das Sinnliche ein Negatives; **in Ansehung aber des Seins als des Denkens ist es gegen eben das Sinnliche ein Positives** und dieses das Negative. Oder: Geistiges und Sinnliches

verhalten sich zu einander, daß sie vorerst, indem eines das Negative des andern ist, gleichsam neben einander sind; dann aber auch so, daß das Geistige, indem es nicht nur die Negation des Sinnlichen, sondern zugleich die Position seiner selbst oder des Seins als des Denkens ist, über dem Sinnlichen ist, das Sinnliche unter sich hat, indem dies als solches in ihm, dem Geistigen, negirt ist. Das ist es, warum das Geistige sonst auch als das Uebersinnliche vorgestellt wird: „über" und „neben" sind Vorstellungen. Hier aber kommt es auf das Begreifen und Erkennen an. Die mögliche Erkenntniß des Geistigen vermittelt sich zur wirklichen Erkenntniß durch das Denken (nicht durch das Vorstellen, Phantasiren) des Seins als der Wirklichkeit des Sinnlichen und eben desselben als der Wirklichkeit des Geistigen. Allerdings also geht das Wirklichwerden der Erkenntniß des Geistigen nicht von der bloßen Möglichkeit, sondern von der Wirklichkeit des Sinnlichen und Geistigen selbst aus — folgendermaßen:

cfr. ad 1) sub α.

Die Wirklichkeit des Sinnlichen ist das Sein als Außereinander; die Wirklichkeit des Geistigen, identisch hier noch mit seiner Wesenheit, ist das Sein als das Denken, mithin als die Negation des Außereinander. Schon die Gedanken der Menschen sind keiner außer, neben dem andern: sie haben kein äußerliches Bestehen, coexistiren nicht, sie sind nicht irgendwo, nicht äußerlich, Gedanken sind rein innerlich. Vollends aber ist das Denken selbst kein Außereinander, was schon die Gedanken nicht sind: das Denken ein reines In-sich, nicht Außer-sich, nicht Außer-einander. Das Sein also des Geistigen als das Denken und so als sein Wesen ist ein In-sich-sein, indem es das Denken ist, mit der Negation des Außersich und Außereinander, folglich auch mit der Negation des Raumes und aller Räumlichkeit für die Erkenntniß desselben. Die Verwirklichung der Erkenntniß des geistigen Wesens ist also in diesem ersten Puncte vermittelt durch ein schlechthin negatives

Denken, durch das Denken als ein Negiren des Raumes und aller räumlichen (äußerlichen) Verhältniſſe. Das kommt (dies negirende Denken) in der Vorſtellung ſo vor, daß das Geiſtige das Nichtſinnliche ſei. Der Vorſtellung ſehen wir hier in's Herz durch das Angeführte.

Cfr. ad 2) sub α.

Das Sein des Sinnlichen als ſolchen iſt das reine Nacheinander: das Sein des Geiſtigen aber iſt das Sein als das Denken und nicht als das Nacheinander. Hier gilt nun (was unter 1) noch nicht galt): die Gedanken der Menſchen ſind nach einander — wie die Worte, die Zeichen ihrer Gedanken und Vorſtellungen; ſie folgen eines auf das andere, bei Homer „wie die Schneeflocken": ſo wie dieſe verſchmelzen, verſchwinden auch die Worte. Allein das Denken ſelbſt, rein als ſolches, es die erzeugende Macht der Gedanken iſt kein Nacheinander, Denken auf Denken folgt nicht, Gedanke wohl auf Gedanke. Das Sein als Denken mithin iſt die Negation des Seins als des Nacheinander, alſo auch die Negation der die Erkenntniß des Sinnlichen vermittelnden Bedingung, die Negation der Zeit und des Zeitlichen. Dieſe Bedingung vermittelnd die Erkenntniß des Sinnlichen iſt nach Kant eine Form des Sinnes, wie der Raum auch. Die Bedingung hingegen, welche das Wirklichwerden der möglichen Erkenntniß Gottes und ſeines Weſens vermittelt, dieſe Bedingung iſt das Denken als ſolches, das Sein als Denken, welches Denken die Negation der Zeit und ihrer Momente, des Nacheinander iſt. Alſo auch in dieſem Puncte kann das Geiſtige vorgeſtellt werden als das Nichtſinnliche, indem alles Zeitliche wie die Zeit ſelbſt ein Sinnliches iſt, das Geiſtige aber die Negation der Zeit, alles Sinnlichen.

Cfr. ad 3) sub α.

Das Sein, die Wirklichkeit des Sinnlichen als das Außer- und Nach-einander in der Identität beider mit einander iſt, wie es oben hieß, die Materialität, die Materie. Sie kann nun zwar nicht mittelſt irgend eines der fünf Sinne empfunden, wahrgenom-

men und erkannt werden; denn was geſehen, gehört, geſchmeckt oder gefühlt wird, iſt nicht die Materie als ſolche, das iſt nur irgend eine Beſtimmtheit, die das Materielle an ihm ſelber hat, die Beſtimmtheit des Metalliſchen z. B.: die angeſchlagene Glocke tönt, aber Metall und Materie iſt nicht einerlei. Die Materie iſt kein Salz, kein Zucker, aber iſt doch alles dieſes auch: daher die Materie im alten Mythus der Proteus iſt, jede Eigenſchaft, die ſie hat, und iſt keine Eigenſchaft. Alſo die Materie iſt zwar dem Sinne nicht zugänglich, er kann ſie als Materie nicht erreichen; aber doch iſt ſie die Baſis alles Sinnlichen und gleichſam auf der Schwebe zwiſchen dem Sinnlichen und Nichtſinnlichen. Nur durch das Denken wird die mögliche Erkenntniß der Materie zur wirklichen Erkenntniß derſelben, indem das Denken ein Abſtrahiren von allen beſonderen, einzelnen, ſinnlichen Beſtimmtheiten, Eigenſchaften, ein Negiren derſelben iſt, und zugleich ein Denken, ein Poniren, Setzen deſſen, welches dieſe Beſtimmungen habe, haben könne, andere habe ꝛc. Mittelſt des Denkens heißt ſich aus dem Sinnlichen in ſeinem Außer- und Nach-einander die Materie gleichſam heraus als die Identität dieſes Außer- und Nacheinander-ſeins, aber nur als dieſe Identität des Außer- und Nacheinander; das Materielle iſt nicht das Geiſtige: denn in jenem ſind enthalten und bewahrt, nicht negirt das Außer- und Nacheinander; im Geiſtigen aber ſind ſie negirt. Dies iſt der tiefere Grund jenes Gedankens, daß die Materie nicht denke, nicht denken könne, — und jener Negation des Materialismus, der Verwerfung deſſelben: und dies iſt zugleich der Grund der Anerkennung des Unterſchiedes zwiſchen Geiſt und Materie und der Grund des im Denken beide Auseinanderhaltens, nämlich des Geiſtes ſelbſt und der Materie. — Die Wirklichkeit des Geiſtigen, das Sein als das Denken, iſt alſo — was den dritten Punct angeht, keine materielle, ſondern ſie iſt ſelbſt geiſtige Wirklichkeit. Daher, daß das Geiſtige von den Menſchen auf keinerlei Weiſe ſinnlich, in der

Vorstellung, mit der Einbildungskraft, sondern einzig und allein eistig, mit der denkenden Macht, Vernunft gefaßt werden kann. is hilft nichts, Buchstaben und Geist zu unterscheiden und etwa n sagen „der Inhalt einer Religion, wie die christliche ist, müsse icht nach dem Buchstaben, sondern im Geiste genommen, aner- nnt und erkannt werden: denn der Buchstabe tödte, der Geist nache lebendig"; es hilft nichts, sich gleichwohl beim Versuch das eistige zu erkennen, doch stets am Worte zu halten und am uchstaben.

Schluß:

Gott ist das Sein, aber dasselbe weder als ein Außer- noch als ein Nach-einander, noch als die Einheit des inen mit dem andern; sondern das Sein als das Den- en: und so ist Er der Geist, welcher

a. sein Wesen in sich hat, und der — indem sein Wesen nd Er eins und dasselbe sind, einzig und allein in sich ist, nicht im Raume, nicht in der Zeit und nicht in der Materia- ität. Seine Wesenheit als dieses In-sich-sein ist seine Selbst- ändigkeit als solche: das Wesen als Substanz — essentia Dei est substantia absoluta.

b. Seine Wesenheit, das Sein als Denken, ist kein Nacheinander. Das Nacheinanderseiende hat, indem es das ine ist, ein Anderes zum Grunde und zur Bedingung seines Werdens und Seins: das Nacheinandersein ist ein Werden, as Nacheinanderseiende ein Gewordenes; das Nacheinander ein rzeugen, das Nacheinanderseiende höchstens ein Erzeugtes. Die göttliche Wesenheit ist die Negativität des Werdens, Gewordenseins, des aus einem Andern seins. Der Begriff dieser göttlichen Wesenheit ist der der Ewigkeit. Die Vorstel- ung der Ewigkeit ist die der ἀγεννησία, so wie jener Begriff unter a. von Marheineke bezeichnet wird durch αὐτοουσία. — Endlich

c. dazu, daß das Wesen Gottes das Sein als das Denken sei, bedarf es für dies Wesen keines Seins als

solchen, als eines außer- und Nacheinander, und keiner Materialität. Das Sein, das als Denken das Wesen Gottes ist, ist das sich selbst und dem Sein als solchem absolut Genügende, das allgenugsame Sein. Dieser Begriff ist der der αὐταρκία.

Also die Erkenntniß vom Wesen Gottes — vorerst möglich — wird eine wirkliche mittelst der begriffenen Bedingung in der dreifachen Negation, und ist — wirklich werdend — die Erkenntniß von der göttlichen Wesenheit als der Substantialität, Aeternität und Allgenugsamkeit.

§§. 134—136.

Entwickelung (Analysis) dieser wirklichen Erkenntniß.

Zuvörderst das Werden des natürlichen zum geistigen Menschen nimmt seinen Anfang als ein Erkennen des Guten und Bösen oder mit dem Verluste seiner Unschuld. Dieser Verlust ist nicht das Böse, denn er ist die Erkenntniß des Guten und Bösen — eine Erkenntniß, die Gott selbst hat, wenn er sagt: „Adam ist worden, wie unser einer." Nur das Beharren des Menschen bei der Möglichkeit, daß er — der natürliche — zum geistigen Menschen werde, — das Beharren bei der bloßen rohen Natürlichkeit, das ist das Böse; und in Bezug darauf heißt es „der Mensch ist von Natur böse." Die Geschichte des Menschen, einzeln und in der Totalität derselben als Weltgeschichte, hebt nicht mit jenem Verluste der Unschuld an, was der Anfang ist des Geistigwerdens, sondern mit dem Verbrechen des Menschen, der zur Erkenntniß des Guten und Bösen gekommen ist, — mit dem Brudermord. Cfr. oben §. 131. In der Natur nun und in der Geschichte ist Gott und sein Wesen zwar erkennbar; aber weder in jener noch in dieser wird er und sein Wesen wirklich erkannt, sondern lediglich und allein in ihm selbst: Dei natura non cognoscitur nisi in ipso. Cfr. Act. 14, 17: Gott habe die Völker ihre eigene Wege wandeln lassen, obwohl er sich ihnen nicht unbezeugt gelassen. Erkennbar war er also, aber bei der Erken-

rkeit blieb es, ohne Erkenntniß. In sich selbst nun wird ott, der sich in der Natur und Geschichte den Menschen cht unbezeugt gelassen hat, so daß sie ihn erkennen konnten, irklich erkannt

1) als der Selbstständige; 2) als der Ewige; 3) als r Allgenugsame.

Diese dreifache Bestimmtheit, Selbstständigkeit, Ewigkeit und llgenugsamkeit ist an sich die eine und selbe Wesenheit Gottes: ieſe Wesenheit in einer dreifachen Tiefe. Diese drei sind die drei ften Tiefen in der Gottheit, βάθη τοῦ θεοῦ. Der Geist aber, r Mensch als Geist, 1. Cor. 2, 11. erforschet Alles, τὰ πάντα, ch die Tiefen der Gottheit. Die Erkenntniß Gottes also in ner dreifachen Wesenheit ist eine Erkenntniß durch die erforschte iefe der Gottheit, — eine wirkliche Erkenntniß: und der specula- ven Theologie dient, wenn sie auch an sich keiner solchen Schutz- wehr bedarf, doch jene Stelle des Apostels gegen Alle, die nicht in der Tiefe, sondern in ihren Reflexionen forschen wollen, zum Schutz. Die Philosophie und Theologie in der Lehre vom Wesen Gottes hat hiermit den Apostel auf ihrer Seite.

§. 134.

1) Gott der allein Selbstständige.

Seine Erkenntniß entwickelt sich mittelst folgender Sätze:

Erster Satz:

Gott ist Er selbst — Gott ist Gott.

Ein trivialer Satz, wie es scheint und besonders wenn er nur olemisch ausgesprochen wird wie von Muhammed gegen das Chri- enthum: dann ist er auch ein oberflächlicher Satz. A = A. Aber as logische Subject dieses Satzes ist der Gedanke Gottes, und as logische Prädicat ebendesselben ist auch der Gedanke Gottes. Der Satz spricht jedoch nicht blos die Identität des Gedankens mit dem Gedanken aus, sondern ist zugleich ein Urtheil, welches den Gegenstand des Gedankens von ihm selbst affirmirt: Gott ist

Gott. Es heißt nicht: der Gedanke Gottes ist der Gedanke Gottes. Der Mensch also ist in jenem Urtheil der Affirmirende: ja, ja! Gott ist nicht die Welt, nicht ein Stein, sondern Gott. Wie kommt denn der Mensch dazu, nicht blos seinen Gedanken, sondern auch dessen Gegenstand von ihm selbst zu affirmiren? lediglich dadurch, daß der Gegenstand der sich von ihm selbst affirmirende ist. Gott ist die unendliche Affirmation seiner selbst. Darum kannst du sagen „Gott ist Gott." **Dies Urtheil** also hat seine Wahrheit **nicht in ihm dem Urtheilenden, sondern in dem Gegenstande**, dessen Gedanke das Subject und das Prädicat desselben ist: Gott als die unendliche Affirmation seiner selbst ist es, kraft dessen die Menschheit ihn als ihn selbst zu erkennen vermag. Deine Affirmation Gottes daß er Gott sei ist als die seinige die deinige, und nun als die deinige die seinige: Er affirmirt sich in dir als sich selbst, und du affirmirst ihn in ihm als dich selbst. Hier sind wir aus uns heraus und zugleich bei ihm selbst. In dieser Erkenntniß also ist mit jenem Urtheil eben so viel gesagt als „**Gott hat sich selbst zum Gegenstande seiner selbst**." Jene absolute oder gleich göttliche und menschliche Affirmation bewegt sich gleichsam nun **weiter in das Negative**, zunächst ganz abstract; nämlich dann ist das negative Urtheil, angehend das Sein, zuvörderst im Verhältniß zu diesem Sein als dem Außereinander und subjectiv als dem Raum: **Gott ist nicht der Raum**, und sein Wesen ist nicht das Raumwesen, das räumliche. Der Raum nämlich blos das Sein wie es als ein Bestehen des Außereinander ist, hat keine Realität, keine Wirklichkeit, und heißt sowohl der absolute (gegen den relativen Raum), desgleichen auch der leere Raum (gegen den erfüllten, die ihn erfüllende Raumsphäre) genannt. In seiner Absolutheit und Leerheit ist der Raum als das Sein zugleich das Nichts. Gott ist nicht das Nichts und nicht das Nichtige, sondern Gott selbst: der Gedanke seiner ist der als des Denkens, nicht als des Außereinanderseins und des Raumes.

Zweiter Satz:

Gott iſt in ſich.

Nicht ein Anderes iſt er worin er ſei, wie z. B. ein Anderes
: Natur iſt und ein Anderes der Menſch; er iſt in der Natur,
der Außenwelt. Das Sein Gottes iſt das abſolute Sein ſeiner
bſt in ihm ſelbſt. So wird geurtheilt vom Gedanken Gottes
s, deſſen Weſen das Sein als das Denken ſei. Das Urtheil,
mit jenem Satze ausgeſprochen wird, hat auch wie das erſte
n Gedanken Gottes zum Subject und den Gedanken des In-
ſeins Gottes zum Prädicat. So iſt das Urtheil ein blos for-
les, ein abſtract logiſches, dein, mein Urtheil, und ſagt es ſo
l als „der Gedanke von Gott iſt der Gedanke von ihm der
acht wird als ſeiend in ihm ſelbſt.“ Aber mit dem Urtheil iſt
leich ausgeſagt, daß Gott der Gegenſtand des Gedankens, den
haſt, ſei in ſich ſelbſt; und das Urtheil in dieſer Beziehung
dir und deinen Gedanken weg auf ſeinen Gegenſtand hin iſt
durch den Gegenſtand begründetes, hat ſeine Wahrheit
Gegenſtande ſelbſt, nicht in einem Andern. Aus ihm der in
ſich iſt und deſſen Inſichſein das Denken ſelbſt iſt, ſein Weſen aus
dem in ſich ſeienden Geiſte iſt es, daß du ihn in ihm anzu-
nnen, zu erkennen und jenes Urtheil auszuſprechen vermagſt.
ie Erkenntniß alſo vom Sein Gottes in ihm ſelbſt
: ebenſowohl eine göttliche Offenbarung wie die Erkennt-
ß Gottes, daß er Er ſelbſt ſei, die abſolute Affirmation ſeiner
bſt. Das iſt die Manifeſtation Gottes des Geiſtes im Geiſte,
ß er Er ſelbſt und in ſich ſelbſt iſt. Und dieſe Manifeſtation
hier bis zur Speculation hingebracht: in der Wiſſenſchaft wird
e Offenbarung eine ſpeculative. Auch dieſes zweite Urtheil
n affirmatives wie das erſte geht in die Bewegung des nega-
iven über: aber hier wird dieſe Bewegung zugleich eine dialec-
ſche, was ſie bei'm erſten Satze noch nicht war. Der negative
Satz ganz abſtract ſpricht ſich ſo aus: Gott iſt nicht im Raume
(oben hieß es: er iſt nicht der Raum), er iſt in ſich. Das We-

ſen des Raumes, welches bei'm erſten Satze ein ganz abſtractes war, iſt als beſtimmtes Weſen die Dimenſion die der Raum hat — ſie eine dreifache:

a. der Punct: er, die Negation des Raumes, und indem die Realität hier an das Ideale des Raumes kommt, er — der Punct — das Hier, hic. Gott iſt nicht Raum, er iſt nicht hier, im Punct nicht. — Die zweite Dimenſion iſt

b. der in ſich auseinander gehende Punct, das in ſich auseinander gehende Sein als das Nichts. So iſt dieſe Dimenſion die Fläche, der blos aus ſich herausgehende Punct. Die Fläche reell gefaßt wie dort iſt der Ort im Raume. Die erſte Dimenſion war der bloße Punct; aber nun iſt nicht das bloße „Hier," ſondern auch das Da und Dort, in jedem Ort. Gott iſt weder hier noch da, er iſt in keinem Orte des Raums. — Die dritte Dimenſion,

c. der von Hegel ſo genannte Umfang, iſt eben der Punct im Raume, der ſich aus der Fläche wieder in ſich zurücknimmt: der unendliche Raum ſelbſt als eine ideelle Sphäre in der Kugelgeſtalt, und reell geſchieden in die Weltkugeln, in die Welten überhaupt. Das Reelle, angehend den Umfang, iſt weder das Hier noch das Hier und Da, ſondern das Ueberall. Gott iſt nirgends, Gott iſt weder hier noch da noch überall, er iſt nirgends. Denn irgendwo oder allenthalben wäre ein Sein im Raume, Gott aber iſt nicht Raum, ſondern in ſich; und ſeine Weſenheit als dies Inſichſein iſt ſeine Negation des Hier und Da und des Allenthalben, des Dieſſeits, des Jenſeits, des Innern und des Aeußeren.

Dritter Satz:

In Gott iſt Er ſelbſt — in Deo Deus inest.

Das mit dieſem Satze ausgeſprochene Urtheil iſt das umgekehrte des im zweiten Satze ausgeſprochenen; jenes war „Gott iſt in ſich, Deus inest sibi." Hier hatte der Gedanke Gottes die Stelle des logiſchen Subjectes und der Gedanke des Inſichſeins

die des Prädicats. Dies kehrt sich im dritten Urtheil um, in welchem das in Gott sein, das in sich sein, das dort Prädicat war, das Subject ist, — und der Gedanke, der dort das Subject war, Prädicat ist. Hier: in Gott ist Er. Dort: Gott ist in sich. Der logische Grund dieser Umkehrung des zweiten in das dritte Urtheil ist das erste Urtheil, worin die Identität Gottes mit ihm selbst ausgesprochen wurde: dies Urtheil ist die Berechtigung dazu, daß das Sein-in-ihm, welches Prädicat des zweiten Urtheils war, Subject des dritten Urtheils werden kann, und was dort Subject war, hier Prädicat. Uebrigens gilt auch von diesem dritten Urtheil was vom zweiten und ersten galt: nämlich daß der Mensch anzuerkennen ja zu erkennen vermag, in Gott sei allein Gott, kommt daher weil Gott an sich selbst allein in ihm selbst ist und sich allein in sich selbst weiß. Sein nicht Anderes sondern sich in ihm selbst Wissen ist es woraus wir wissen. Wie Gott sich offenbar ist als der in welchem er ist, so offenbart er sich als eben solchen dem Menschen, der göttliche dem menschlichen Geiste. Auch dies affirmative Urtheil „in Gott ist Er selbst" wird zum negativen mittelst der Reflexion des Menschen auf Anderes was nicht Gott ist: und dies Andere ist auch hier wie bei jenen beiden Sätzen ganz abstract der Raum, der absolute Raum, näher jede Dimension des Raums und concret der erfüllte Raum, Kraft, Materie, Leben, was es sei. Und da ist unter jenem affirmativen Satze nun folgender der negative: In Gott ist nicht der Raum noch irgend eine der Bestimmtheiten des Raumes, eine seiner Dimensionen (Punct, Fläche); und in Gott ist nichts was im Raume enthalten, nichts, dessen Existenz durch den Raum in der Tiefe, Höhe, Länge, Breite bedingt ist. Denn in Gott ist Er selbst, er selbst aber ist nicht der Raum noch das Raumwesen (dies war der erste Satz) und er selbst ist auch nicht im Raume und der Materie die den Raum erfüllt (dies war der zweite Satz). Die Endlichkeiten, jede eine Negation, der Punct, die Fläche und selbst die abstracte

Unendlichkeit, der Umfang, die Unermeßlichkeit des Raums als abſtracte Unendlichkeit auch eine Negation, — dieſe Endlichkeit und abſtracte Unendlichkeit ſind in Gott negirt, er iſt in der Affirmation ſeiner die Negation aller dieſer Negationen und alles deſſen was nur unter der Bedingung des Raums und ſeiner Dimenſionen ein Exiſtirendes, alſo gleicherweiſe ein Endliches, Negatives iſt. Wird daher wie in mehreren Religionen und ſogar in einer von den Naturreligionen, der indiſchen, Gott (Brama's) Größe, Allah's Größe genannt und geprieſen, ſo iſt nach jener Erkenntniß Gottes, in welcher alles Räumliche negirt wird, dieſe Größe doch keine quantitative, ſondern eine ſchlechthin qualitative, alles Quantitative negirend, weil alles Quantitative ſchon ein Negirendes iſt. Es iſt alſo nicht die Größe als quantus est Deus, ſondern als magnitudo. Der Römer ſagte: Deus est optimus maximus.

Wir haben alſo mittelſt der Analyſis

ad 1ſten Satz: die Erkenntniß von dem Weſen Gottes, wie er ſich ſelbſt der Gegenſtand iſt;

ad 2ten Satz: wie er ſeinen Grund in ſich ſelbſt hat;

ad 3ten Satz: wie er ſich ſelbſt zu ſeinem Inhalte hat, — in Gott iſt Er.

Dieſe dreifache Beſtimmtheit der Erkenntniß als Gottes, welcher ſich ſelbſt der Gegenſtand, der Grund und der Inhalt iſt, faſſet ſich in Einen Begriff zuſammen, und er bedingt die Erkenntniß von dem Weſen Gottes als der abſoluten Selbſtſtändigkeit oder Subſtantialität. Darin, daß Gott die unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt oder ſich der Gegenſtand, darin, daß er ſich ſelbſt zu ſeinem Grunde, daß er die Grundlage, der Boden — sit venia verbo — ſeiner ſelbſt, und darin, daß er der Inhalt ſeiner ſelbſt iſt, — iſt er der allein Selbſtſtändige. Das göttliche Weſen alſo iſt die Subſtanz als die mit ſich identiſche ohne Wechſel und Wandel der Accidenzen, als die in ſich gegründete, als die ſich in ihrer ganzen Fülle enthaltende. Nun

aber die Idee — notio absoluta — der Wahrheit die der
dentität oder Einheit des Gedankens mit seinem Gegen-
ande und in seinem Grunde, der Er selbst ist, und in
inem Inhalte, der Er gleicherweise selbst ist: Gott die ab-
ute Substanz ist also der allein wahre: das Wesen Got-
s als die Substantialität ist die absolute Wahrheit. Alle
dere Wahrheit, in der der Gegenstand von dem Gedanken ver-
eden und nur in Uebereinstimmung mit ihm, in der ferner der
danke und sein Gegenstand einen Grund außer ihm, und in
r endlich der Inhalt ein vom Gedanken und vom Gegenstande
rschiedener ist, — alle solche Wahrheit ist eine relative, endliche,
ldentelle, nicht die substantielle Wahrheit. Gott allein ist die
bstantielle Wahrheit. Diese Anerkennung von der absoluten Sub-
anz als der absoluten Wahrheit lag dem Philosophem zu Grunde,
oraus die spinozistische Philosophie hervorging und welches von
ssem Urheber, von Spinoza so ausgesprochen wurde: omnia con-
emplanda et cognoscenda sunt sub specie Dei. Es muß der
ensch, wenn er zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen will, die
inheit in der Gottheit suchen, sub specie Dei, in ihr, welche
h die absolute Substanz die Wahrheit selbst ist. Also nicht sub
ecie naturae, spatii, temporis, auch nicht sub specie rationis
manae, wie nachher bei der Kant'schen Philosophie. So war
pinoza in diesem Puncte der speculativen Theologie sehr nahe,
e dem Dogma dem christlichen auch. Im christlichen Dogma
Gott anerkannt als der, dessen Wesen die Wahrheit
, welche an sich dies Wesen nur als die Substanz sein kann.
n Judenthum ist wohl die absolute Selbstständigkeit Jehovas
erkannt, z. B. 2. Mos. 3, 14. 15; doch in dieser Stelle nur
s das Sein angeht. Sonst hat die Stelle eine Beziehung auf
e Zeit, und insoweit ist jene Anerkenntniß nicht darin. In dem
amen יְהוָה steckt das Sein als die Substantialität, aber noch
it Bezug auf die Zeit. Nun ist freilich weiter im A. T. gar
oft die Rede von diesem Jehova, dem allein selbstständ-

digen, der der wahre Gott ſei, aber überall im Gege
gegen die Götter der Heiden, die keine Götter, nicht
ſeien. Es fehlt noch viel daran, daß im Judenthum die
Subſtantialität identiſche Wahrheit für das Weſen Gottes
kannt ſei: er iſt nur in jener Relation gegen die Heiden der
Nur eine Stelle im Jeremias Cap. 10, V. 10 (welche zw
ther überſetzt: „der Herr iſt ein rechter Gott," aber nach gen
Ueberſetzung der Worte יְהוָה אֱלֹהִים אֱמֶת lautet „Gott Jeh
Wahrheit") ſcheint darauf hinzuweiſen, daß die Wahrheit
etwa als ein Attribut, als eine Eigenſchaft, ſondern für di
ſenheit Gottes anerkannt wird: doch läßt ſich darin auch
Gegenſatz gegen die falſchen Götter finden, zumal Jeremias
ſem Capitel die Thorheit des Götzendienſtes ſchildert. Die E
niß der Identität der Wahrheit mit der abſoluten Subſtan
oder Selbſtſtändigkeit iſt erſt möglich und eine wirkliche ge
in und mit der Erkenntniß von Gott dem Geiſte. Nun
wohl das Judenthum die Anerkenntniß, daß das Weſen
des Jehovas, des abſolut ſelbſtſtändigen, geiſtiges Weſen ſei
die Erkenntniß von ihm dem Geiſte fehlt noch; und ſo muß
das Weſen Gottes, das als die Subſtanz die Wahrheit ſell
noch dunkel bleiben. Es iſt nämlich die Subſtanz nich
ſolche, ſondern vielmehr als der Geiſt die Wahr
indem das Sein der Subſtanz das Denken ſelbſt iſt und das
als Denken das Weſen Gottes, wie er die Subſtanz iſt. E
ſich Wiſſende, und der ſich als den Wiſſenden zu ſeinem P
Grund habe, und er der ſich den Wiſſenden zu ſeinem J
hat, — er der ſubſtantielle Geiſt, er die geiſtige Subſtanz
Wahrheit. So ſind Wahrheit und Weſenheit, Weſenheit und
heit, indem Gott der Geiſt iſt, das Eine und ſelbe. Erſ
Chriſtenthum hat die Erkenntniß Gottes des Geiſtes, deſſen
die unendliche Selbſtſtändigkeit und identiſch mit ihr die Wa
ſei. 2. Cor. 1, 20: der Apoſtel Paulus iſt da immer der
angehende, wo es die Tiefen der Gottheit gilt: „in ihm iſt

ja und das Amen": er iſt die unendliche Affirmation ſeiner
ſelbſt. — 2. Tim. 2, 13: „er kann ſich nicht ſelbſt läug-
nen" — es iſt ihm unmöglich, nicht Gott zu ſein, er kann ſein
Weſen nicht negiren, nicht verläugnen.

§. 135.

2) Der allein Selbſtſtändige als der Ewige.

Bei dem Namen der Ewigkeit denkt Jedermann, falls er denkt,
alsbald an die Zeit. Bei dem Worte „Selbſtſtändigkeit" aber
denkt nicht leicht einer ſofort an den Raum. Es muß alſo dort
zwiſchen dem Gedanken der Ewigkeit und dem Gedanken der Zeit
ein innerer und geheimer Zuſammenhang ſein, kraft deſſen der
Menſch, wenn er die eine denkt, ſich des Gedankens an die andere
nicht enthalten kann. Dieſer Zuſammenhang iſt hier aus ſeiner
Verborgenheit herauszuziehen, das Geheime muß offenbar werden
für die Erkenntniß, für die Erkenntniß Gottes, deſſen Weſen die
Ewigkeit ſei. Auch die Entwickelung dieſer Erkenntniß vermittelt
uns durch beſondere Sätze, deren jeder aber ſogleich ein nega-
tives Urtheil ausſpricht, wie es dialectiſch nöthig iſt, und zwar
weil in der Entwickelung der Erkenntniß von der Selbſtſtändigkeit
die poſitive Urtheile vorkamen und vorkommen mußten; ſie ſind
hier für das Setzen und Urtheilen vorausgeſetzt und ſo kann
jedes Urtheil alsbald ein negatives ſein.

Erſter Satz:

Gott iſt nicht die Zeit als ſolche noch auch ſie als
eine beſtimmte, oder mit Bezug auf alte Vorſtellungen und
Philoſopheme (bei den Griechen): Gott iſt nicht der Chronos,
nicht der Saturn (bei den Römern), noch iſt er der Aeon oder
Aeon (bei den Gnoſtikern), noch der höchſte Aeon. Gott iſt
nicht die Zeit noch ein Zeitweſen: denn er iſt Er ſelbſt, die
abſolute Affirmation ſeiner ſelbſt (der abſolute erſte Satz im vo-
rigen Paragraph).

Dies entwickelt sich für die Erkenntniß Gottes im Negativen weiter mit einem Rückblick auf Früheres:

Das Sein als solches und sodann als das reine Nacheinander ist die Negation seiner selbst als solchen und als des bloßen Außereinander: die Zeit für sich ist das Negative des Raumes, er aber ist, wie wir oben begriffen, das Sein, welches als Außereinander ein Bestehen hat, als dies Bestehen aber nicht Bewegung, sondern Ruhe ist. Bewegungslose Ruhe ist das Wesen des Raumes als solchen. In ihm sind der Bewegungen viele und mannichfaltige bis zu den unruhigsten hin bei Revolutionen der Erde oder der Völker: aber er selbst ist bewegungslos und sein Bestehen die Ruhe selbst. Bestimmter so: im Raume verändern die Dinge ihren Ort, ja entstehen und vergehen sie an ihrem Ort; aber in ihm verändert der Ort nicht seinen Ort, wie wenn er ein ganz starres Außereinander, ein ganz bewegungslos Ruhendes sei. Der Ort z. B., wo das alte Rom stand, das in ihm vergangen ist, der Ort ist noch da, ist nicht von der Stelle zu bringen. Die Zeit, das Sein als reines Nacheinander, indem sie das Negative des Raumes oder des Außereinander ist, hat kein Bestehen, ist so die Negativität jener Ruhe und jener Bewegungslosigkeit, die das Wesen des Raumes ist. Das Wesen der Zeit in dieser Negativität ist die Bewegung und zwar als die unruhige Bewegung. Das Wesen Gottes, in ihm und seinem Gedanken enthalten, ist das Sein als das Denken: das Denken ist Thun, Thätigsein: das seiende Denken ist die Thätigkeit, die Bewegung selbst; aber nicht die Bewegung als Nacheinander und nicht die Bewegung als Zeit, also auch nicht als jene Unruhe; sondern die unendliche ruhige Bewegung ist das Wesen Gottes, indem es das Sein als das Denken ist. In seinem Wesen also ist durch dasselbe negirt wie das Bewegungslose des Raumes, da das Wesen das substantielle Denken ist, das selbstständige; so auch die unruhige Bewegung der Zeit, da das göttliche Wesen nicht das Sein als Nacheinandersein, sow

m das Sein als das Denken ist. Die Zeit, indem sie ist, das
ein selbst wieder zur Bestimmung ihres Nacheinanderseins hat,
bt sich auf, negirt sich, ist nicht; und eben sie, indem sie nicht
, setzt sich wieder: das ist ein ununterbrochener Wechsel des
eins und des Nichts; und eben darin ist die Bewegung als
esen der Zeit auch eine schlechthin unruhige, vom Sein in das
chts, vom Nichts in das Sein. Die Vorstellung davon ist jener
ronos oder Saturn, wie er fort und fort sich selbst gebiert und
h selbst verzehrt, seine Kinder immer wieder verschlingt. So ist
i Klaren der Satz: Gott ist nicht die Zeit noch das Zeitwe-
i — so fest man bei dem Gedanken der Ewigkeit an dem der
it halten mag.

Zweiter Satz:

Gott ist nicht in der Zeit: denn er ist in sich [das
ist der positive Satz im vorigen §. unter 2)].

In diesem Puncte entwickelt sich die Erkenntniß negativ weiter
olgendermaßen:

Die Zeit als solche ist die Bedingung alles dessen, was in
ir wird oder entsteht, in ihr und in dem Raume dann sich erhält
nd darin vergeht, die Bedingung alles Lebens und Sterbens.
as Werden, das Entstehen aber und das Vergehen ist selber ein
ewegen, ein Thun, das Sein als ein thätiges, actives; und als
es Bewegen ist beides, das Entstehen und Vergehen ein anderes
erden, ein Verändern, ein sich Verändern. Die entstehende
flanze ist ein Anderswerden ihres Keimes, dieser verändert sich,
ird zur Wurzel, zum Stengel ꝛc. Das Vergehen der Pflanze,
s Verwittern, das Vergehen des Thieres, sein Verwesen ist
leicherweise ein Anderswerden, ein zu blos materiellen Stoff werden
nd sich Verwandeln — „du bist Erde und sollst wieder zur Erde
erden.“ Die Zeit bedingt als jene ruheloſe Bewegung
lle und jede Veränderung in ihr, die gleicherweise Bewe-
ung ist und wohl als eine ruhige Bewegung beginnt — das
stille Keimen der Pflanze z. B. — als eine eben solche sich fortsetzt

bis in die Unruhe des Vergehens hinein, wo alle Nerven zuck
das Fieber im Tode. In der Zeit aber hat jede Ve
derung nicht an der Zeit ſelbſt, die vielmehr im Gegentheil
ihre Bedingung iſt, ſondern an etwas Anderem und in
Anderem ihren Grund. Als Veränderung, bedingt
die Zeit, iſt ſie eine Folge, ſie erfolgt, consequitur, succe
das Nacheinander. Aber als in einem Andern, inde
das Anderswerden iſt, ihren Grund habend, iſt die Verän
keine bloße Folge, ſondern Wirkung, effectus: und das A
worin dieſe Wirkung begründet iſt, iſt ihre Urſ
Jeder Veränderung vorerſt als bloße Folge geht mit Nothw
keit eine andere voraus, wie jedem Zeitmoment ein anderer;
ein nothwendiges Nacheinander; und jeder Veränderung als
kung geht mit gleicher Nothwendigkeit ihre Urſache vorher.
ſind alle Veränderungen und weiter ſo iſt Alles in der
wie es in der Zeit folgt, bewirkt wird, in einem Cauſal
nothwendigen Nexus, Zuſammenhang: es iſt immer Eines
das Andere, das Andere durch ein Drittes, in das Une
rückwärts und vorwärts neceſſitirt. Gott iſt nicht in der
denn ſein Gedanke iſt der des unbedingt activen
unbedingt independenten Gegenſtandes, der „Gott
nannt wird; und er, der Gedanke, obzwar ihn der Menſch
der Zeit mittheilend, der zeitliche, er — der Gedanke Gotte
iſt eben ſo unbedingt activ und independent wie ſein Gegen
So bedingt dieſer Gedanke in ſeiner Unbedingtheit die Erke
Gottes, deſſen Weſen — indem es das Sein als das Denk
zugleich ſei das die Urſache ſeiner ſelbſt ſein und nicht
Wirkung eines Andern. Solchermaaßen verknüpft ſi
der Erkenntniß Gottes die Kategorie der Cauſalität mit
Kategorie der Subſtantialität oder Selbſtſtändigkeit, inde
dann beiderlei Kategorien in der Erkenntniß ſelbſt wie in i
Gegenſtande aufgehoben, nur noch negativ enthalten ſind.
hat Spinoza ſchon, und dieſer iſt hier der Vorgänger: bei

eißt es „substantia absoluta sive Deus est caussa sui ipsius“ — Subſtanz und Urſache ſind hier identiſch. Weiter aber als Spinoza ging und auf dem Standpunct ſeiner Speculation gehen mußte, ſteht zu ſagen: Gott — nicht die Subſtanz, deren Attribut ie die unendliche Ausdehnung ſo das unendliche Denken iſt, ſon- ern die Subſtanz oder Gott, deren oder deſſen Weſen das ein als das Denken ſelbſt iſt, die Subſtanz alſo als der eiſt, wie ſie Gott der Geiſt iſt (davon weiß Spinoza noch icht) muß von uns nicht blos als die Urſache ihrer ſelbſt achtet werden (wie bei Spinoza), ſondern vielmehr als der ubſtantielle Geiſt, der abſoluter Weiſe ſich ſelbſt her- orbringt: — Gott der ſich abſolut hervorbringende Geiſt. Ab- olut ſoll hier nur ſo viel ſagen, daß dies ſein ſich Hervor- ringen nicht bedingt ſey durch die Zeit ſelbſt oder durch as, was in der Zeit iſt, in ihr entſteht, vorübergehendes Beſtehen im Raume hat und vergeht. Der ſich ſelbſt hervorbringende Geiſt iſt der von ſich hervorgebrachte. Hervorbringend — das wäre die Zeit in der Gegenwart; hervorgebracht — das wäre die Zeit in der Vergangenheit. Gott aber iſt nicht in der Zeit, in ihr ringt er ſich nicht hervor und hat er ſich nicht hervorgebracht: r iſt in Sich, und ſein Sich Hervorbringen iſt das in und aus ich mit der Negativität aller Zeit Hervorbringen. Was in der eit ſich producirt, die Pflanze aus ihrem Keime, das hat in ihr d dem Raume ein Beſtehen als Product bis zum Vergehen, t aber auch zur Bedingung ſeines ſich in ihr Hervorbringens n Anderes in ihr und außer ihr, die Pflanze den Boden: darin ringt ſie ſich hervor. Dieſe Selbſtproduction alſo, eine temporäre nd temporelle, zeitlich entſtehende und vergehende iſt eine bedingte. Das Sich Selbſt Hervorbringen Gottes aber iſt ein unbedingtes, rein und allein in ihm ſelbſt, rein und allein aus ihm ſelbſt.

Wie die Natur des Raums in ſeinen Dimenſionen, ſo beſteht die der Zeit in ihren Momenten. Dem Menſchen wird ſie

als ſolche, als Zeit, nicht unmittelbar kund in ihrer Allgemeinheit, ſondern unmittelbar nur durch ihre Momente und vorderſamſt ganz im Einzelnen: ſie ſind Beſtimmungen, die nicht an die Zeit gebracht werden oder kommen, ſondern die ſie an ihr ſelbſt hat und welche eben hiermit ihre Natur an ſich ſelbſt ſind. Im Einzelnen und Unmittelbaren kommen ſie dem Menſchen zum Bewußtſein als das Geſtern, als das Heute und als das Morgen. So fangen die Kinder an, ſich der Zeit bewußt zu werden. Aber eben dieſer Momente wird ſodann der Menſch ſich bewußt, obzwar immer noch unmittelbar auf eine allgemeinere Weiſe, nicht mehr ſo einzeln: das Geſtern wird ihm zum Einſt, das Heute zum Jetzt, und das Morgen zum Dereinſt. Einſt, Jetzt und Dereinſt iſt ſchon ein Allgemeines. Die kindiſche Sprache und ſelbſt die der Erwachſenen im rohen Naturzuſtande hat, weil die Notizen von dieſen drei Beſtimmungen der Zeit im Allgemeinen noch mangeln, keine Worte dafür, ſondern nur für Geſtern, Heute und Morgen. Aber es wird der Menſch in der Fortbildung ſeines Geiſtes endlich jener Beſtimmungen im Allgemeinen ſelbſt ſich bewußt und hiermit mittelſt deſſen — mittelbar — gelangt er zur Anerkenntniß der Zeit als ſolcher. Im Allgemeinen ſind ſie jene drei Momente, das eine die Vergangenheit, das Einſt oder das Geſtern; das andere die Gegenwart, das Heute oder Jetzt; das dritte das Dereinſt, die Zukunft. Die ganze Bewegung als das Nacheinander iſt die Zeit in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Gott iſt nicht in der Vergangenheit, im Einſt, im Geſtern, er war nicht irgend einmal; ferner iſt er nicht in der Gegenwart, nicht jetzt, nicht heute; und endlich er wird nicht ſein in der Zukunft und iſt nicht in der Zukunft. Alſo Gott war nicht einſt, iſt nicht jetzt und wird nie ſein: Gott iſt nie: denn er iſt nicht in der Zeit. Bei Entwickelung des Satzes im vorigen §.: „Gott ſei nicht im Raume“ kam der andere Satz vor: „Gott iſt nirgends“ — und

hier kommt nun gar der Satz vor: „Gott iſt nie,“ Deus est nunquam ut nuspiam. Das iſt nun ein überaus hartes Urtheil und der Gläubige kann daſſelbe ſo wenig ertragen wie das Urtheil: „Gott iſt nirgends.“ Warum kann er denn beiderlei Urtheil nicht leiden? weil er mit ſeinem Glauben noch nicht zum abſoluten Gedanken Gottes und zur Anerkennung ſeines Gegenſtandes als des Geiſtes gekommen iſt, weil er im Gegentheil mit dieſem Glauben ſich noch hält im Relativen, Bedingten, im Sinnlichen, an dem, deſſen Bedingungen Raum und Zeit ſind. Was für ihn ein ſoll und was er als ſeiend anerkennen ſoll, das muß irgendwo oder allenthalben, irgend einmal oder allezeit, immerdar ſein. Was nirgends und nie iſt, iſt für ihn gar nicht, — ſo lange er mit ſeinem Glauben, wie geſagt, in der Sinnlichkeit beharrt: was ſelbſt die Theologen thun, beſonders die hiſtoriſchen. Aber wenn geſagt wird „Gott iſt nirgends,“ heißt dies denn ebenſoviel als „Gott iſt nicht?“ Wird denn damit Gott und deſſen Sein geläugnet? Im Gegentheil, es wird nur geläugnet, daß das göttliche Sein ein Sein in dem Raume ſey; nur die Richtigkeit des Raumes wird mit jenem Satze negirt. Ebenſo wenn es heißt: „Gott iſt nie,“ iſt damit keineswegs geſagt: „Gott iſt nicht.“ Die Negation als nie, niemals, und die Negation, die das ‚nicht“ iſt, ſind doch zwei verſchiedene. Es wird mit dem Satze nur negirt die Nichtigkeit der Zeit in ihren Momenten, aber nicht Gott und deſſen Sein.

Dritter Satz:

In Gott iſt nicht das Zeitweſen noch die Zeit ſelbſt: denn in ihm iſt Er: er aber iſt nicht die Zeit (cfr. Satz 1) noch das Zeitweſen, ſondern Er ſelbſt.

Dieſer dritte Satz iſt zunächſt auch polemiſch gegen ein gnoſtiſches Philoſophem gerichtet, wie der erſte oben auch war, nämlich gegen das, daß in Gott dem höchſten Aeon Aeonen ſeien, die aus ihm hervorgingen, emanirt wären. Dann aber auch iſt eben jener Satz gegen ein auf ein chriſtliches Dogma ſich beziehendes

Philoſophem der Alexandriner: ſie erkennen nämlich den λόγος für ein göttliches Weſen an, für ein geiſtiges, und ſagen von ihm, er ſei in Gott, bezeichnen ihn ſo als λόγον ἐνδιάθετον; ferner er ſei, wie er in Gott iſt, aus Gott hervorgegangen, und bezeichnen ihn ſo als λόγον προφορικόν. An den Gedanken, daß der λόγος in Gott ſei, knüpfte ſich die Vorſtellung einer Exiſtenz des λόγος in Gott vor ſeiner Exiſtenz in der Welt auf Erden in Chriſto, — die Vorſtellung alſo einer Präexiſtenz. Der λόγος iſt der in Gott Präexiſtirende: und an den Gedanken, daß der λόγος aus Gott ſei, knüpfte ſich — indem er als προφορικὸς gedacht wurde — die Vorſtellung ſeines in die Exiſtenz aus der Präexiſtenz Kommens. Aber „Präexiſtenz" iſt eine Beſtimmung in dem Zeitmomente der Vergangenheit, und „Exiſtenz" eine Beſtimmung in dem Momente der Gegenwart und Zukunft: vorher, ehemals in der ganzen vergangenen Zeit hat der λόγος in Gott exiſtirt; dann aber hat er in der Welt, im Menſchen Jeſus exiſtirt; nach der Auferſtehung exiſtirt er wieder in Gott. Da iſt das göttliche Weſen wunderlich in die Zeit herabgeſetzt, und das Sein Gottes in ihm ſelbſt nur vorgeſtellt als bedingt durch die Zeit in ihren Momenten. Gegen dieſe Vorſtellung iſt der Satz: Gott iſt nicht das Zeitweſen noch die Zeit. Der λόγος iſt nicht quasi ein αἰών wie bei den Gnoſtikern. Cfr. Daubs Abhandlung über den λόγος in den „Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit; Jahrgang 1833."

Der Beweis des dritten Satzes iſt enthalten im erſten. Für die Entwickelung iſt ein oben ausgeſprochener Satz zu wiederholen, nämlich

a. die Zeit für ſich iſt die Negation des Raumes. Aber war denn nicht der Punct, er die erſte Beſtimmung des Raumes, die Negation des Raumes? Allerdings! allein im Raume: der Punct iſt die Negation des Raumes im Raume. Die Zeit hingegen iſt die Negation des Raumes ſelbſt. Das iſt ein Unterſchied. In Gott, wie ſein Gedanke lehrt, iſt keine Negation

d hat keine ein Beſtehen: in ihm alſo iſt die Zeit nicht; m ſie iſt für ſich die Negation des Raumes. Das Weſen Gottes das Negative dieſer Negation und ſo wie jedes Negative jeder gation ein Poſitives. Sodann

b. die Zeit als ſolche iſt für ſich einerſeits die Ne- ition des Anfangs, d. h. die des Seins, welches iſt und cht iſt, des Seins als des Werdens. Das werdende Sein iſt r Anfang. Die Zeit iſt die Negation des Anfangs, in Einem edanken und Wort: ſie iſt anfangslos; in einem beſtimmteren ahe: die Zeit hat keinen Anfang genommen, gehabt. Anderer- its iſt ſie die Negation des Endes, wie des Anfangs. Das nde iſt auch ein Sein, ein Uebergang in das Nichtſein. Wo was endigt, iſt es noch, und iſt es zugleich ſchon nicht mehr; nd hört es auf, zu ſein; in Einem Gedanken und Wort: die eit iſt endlos, oder ſie hat und nimmt kein Ende. Das Po- itive alſo des Anfangs auf der einen Seite, welches zugleich ein noch Negatives iſt, — und das Poſitive des Endes, welches nicht mehr ein Poſitives iſt — ein Negatives, iſt beides n der Zeit durch ſie ſelbſt negirt, und beides in Einem i die Zeit als die unendliche. Denn es iſt an ſich gleich- ltig, ob der Anfang für das Ende oder das Ende für den An- ng genommen wird oder ſich ſelbſt nimmt, da jedes von beiden s Negative ſchon an ſich hat. Mit Bezug auf die zwei Mo- ente in der Natur der Zeit, auf die Vergangenheit und Zukunft, nn das Geſagte ſo ausgedrückt werden: die Zeit war immer, i anfangslos; und die Zeit wird immerdar ſein, ſie iſt endlos:) iſt ſie die unendliche Zeit. Aber „Grenze“ wie in Anſehung es Raumes — er iſt unbegrenzt — ferner „Anfang und Ende“ ie in Anſehung der Zeit — ſie iſt unendlich — ſind eben ſo iele Endlichkeiten: die Grenze iſt ein Endliches, eben ſo der An- ng, das Ende — mithin Negationen. In Gott iſt keine Nega- ion, ſein Weſen iſt das Negative aller Negation. Alſo wie in ihm der Raum nur negativ, eben ſo iſt in ihm die Zeit nur negativ

enthalten, iſt in ihm aufgehoben und negativ aufgenommen. Es wird daher ſchon dem Gedanken, vollends aber der Erkenntniß Gottes und ſeines Weſens nicht gemäß geſprochen, wenn es heißt „Gott ſei unbegrenzt“ — das iſt der Raum! In Ihm iſt aber nicht der Raum. Oder gar „Gott ſei unendlich,“ dies iſt die Zeit! Aber in Ihm iſt nicht die Zeit. Dieſe Unbegrenztheit und Unendlichkeit iſt ſelbſt in dem Gedanken, ja in dem Begriff von beiden weit davon entfernt, der wahren Erkenntniß Gottes angemeſſen zu ſein: bei den Juden wohl, aber wo iſt auch bei den Juden die wahre Erkenntniß von Gott dem Geiſte?

c. Wie ſich vom Raume (a), ſo unterſcheidet die Zeit ſich ſelbſt in ſich ſelbſt. Die Unterſchiede in ihr ſelbſt ſind die oben genannten, — hier in folgender Stellung:

1) die Vergangenheit; 2) die Zukunft; 3) die Gegenwart. Die Zeit ſelbſt als das reine Nacheinander unterſcheidet ſich in ihr ſo, daß auf den Unterſchied, welcher ſie als die vergangene iſt, der Unterſchied, der ſie als die gegenwärtige iſt, und auf dieſen der, welcher ſie als die künftige iſt, folgt — in dieſem Nacheinander. Oder: in der Zeit ſind nacheinander als die in ihr ſich unterſcheidenden Momente Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wir aber reflectiren hier auf die Zeit ſelbſt in ihrem ſich Unterſcheiden: und es iſt die Macht unſeres Denkens oder Reflectirens als des Denkens, kraft deren wir jener Abfolge eine andere Stellung geben, ſo daß ſie die Abfolge ſei des Vergangenen, Künftigen und des Gegenwärtigen. Und das geſchieht von uns aus dem Rechte des Denkens und des Gedankens, für den die Zeit ſelbſt einer ſeiner Gegenſtände wird und der als Gedanke über ſie in ihren Momenten erhaben iſt: das Denken iſt erhaben über die Zeit. Es iſt alſo der reflectirende Geiſt, der aus ſich das Recht hat und ſich nimmt, jenen Momenten der Zeit eine andere Stellung zu geben, die Stellung, die ſie nicht in der Zeit ſelbſt haben.

Der Unterſchied nun der Zeit in ihr ſelbſt iſt

α. kein intenſiver, kein Unterſchied dem Grade nach, wo er, wie intenſiv, ſo auch blos quantitativ wäre — das Quantum des Grades. Oder für die Vorſtellung: das Sein als geweſenes, als vergangenes iſt keineswegs blos ein verblaßtes, die Zeit als Vergangenheit keine etwa grau gewordene Zeit. Das Sein als gegenwärtiges (hier haben wir die Zeit in ihrer eigenen Abfolge) iſt keineswegs gegen jene verblaßte Vergangenheit die friſche Gegenwart, ſo daß zwiſchen dieſem Friſchen und dem Verblaßten nur ein intenſiver Unterſchied wäre und dieſer der Unterſchied zwiſchen Gegenwart und Vergangenheit. Eben das Sein als das dritte Moment der Zeit, als das künftige iſt keineswegs ein der Möglichkeit nach friſchwerdendes, ein noch nicht grünendes aber zur Grüne und Blüthe kommendes, wie der Menſch in der Hoffnung wohl hofft, ſie grüne für ihn, und die Hoffnung eben das iſt, daß, was grünet, Früchte tragen werde: — wo alſo auch zwiſchen der friſchen, hellen Gegenwart und zwiſchen der grünenden Zukunft ein blos intenſiver Unterſchied wäre. Wenn für die Vorſtellung ein Unterſchied jener Momente ihrem Verhältniſſe zu einander gemäßer ausgeſprochen werden ſoll, ſo wird es der ſein: In der Vergangenheit ſchlägt die Gegenwart ihre Wurzel und aus der Vergangenheit zieht ſie mit ihrer Wurzel ihre Nahrung, und in die Zukunft hängen die Früchte der Gegenwart hinein. Wenn es Poeſie ſein ſoll, ſo iſt es dieſe, nicht jene vom Verblaſſen. Aber zwiſchen dem Stamm der Gegenwart und ſeiner Wurzel und zwiſchen der Frucht iſt der Unterſchied kein blos intenſiver und quantitativer, ſondern qualitativer: die Pflanze oder der Stamm, mit Hegel zu reden, iſt die Widerlegung des Keims, und die Frucht iſt die Widerlegung der Pflanze: kommt es zur Frucht, ſo iſt die Pflanze vergangen; ſoll es zur Pflanze kommen, muß der Keim verweſen. Der Unterſchied als qualitativer iſt hiermit zugleich ein negativer, nämlich ſo (und

nun greifen wir zu unſerem Rechte des Gedankens): das Sein, welches die Zeit als Vergangenheit iſt, iſt das Nicht-ferner, Nicht-mehr ſein; eben daſſelbe als die künftige Zeit iſt das Noch-nicht-ſein, alſo wieder Negative; und eben ſie als die gegenwärtige iſt das Nicht-mehr und Noch-nicht-ſein. Jenes Vergangene in dem Ausdruck „ehemals, quondum"; jenes Zukünftige in dem Ausdruck „dereinſt, aliquando"; jenes Gegenwärtige in dem Ausdruck „jetzt, nunc". Die Zeit unterſcheidet alſo ſich in ſich ſelbſt durch die Negation ihrer einerſeits als des Seins — das Geweſenſein —, andererſeits eben durch dieſe Negation als des Seinwerdens, als des Nochnichtſeins, und endlich durch die Negation, die von der Poſition unzertrennlich iſt als des Jetzt. „Jetzt!" — iſt ſchon nicht mehr, ein Moment iſt dahin: und „jetzt" zugleich noch nicht. Für die Zeit in der Negativität des Seins als des Vergangenen und des Seins als des Künftigen iſt alſo ſie ſelbſt als das gegenwärtige Sein das vermittelnde Moment. Dies vermittelnde Moment hat an ſich ſelbſt das Sein als ſolches und zugleich das Nichtſein. Die beiden andern Momente aber haben an ſich nur das Nichtſein: das eine das Nichtmehr, das andere Moment das Nochnichtſein. Das Jetzt hat aber an ſich zugleich das Sein als das Nichtmehr und Nochnicht, den Augenblick: kaum iſt es, ſo iſt es geweſen; und indem es geweſen, wird es wieder, das Nochnicht wird zum Sein: wie wenn die Gegenwart die Zeit immer aufgäbe und die Zeit immer aufnähme. So verhält ſich's mit der Gegenwart als dem Vermittelnden zwiſchen jenen beiden.

β. In jenem Unterſchiede der drei Momente von einander ſind ſie jedoch unzertrennlich von einander. Vergleichungsweiſe wie der Raum: er iſt, wie die Geometrie anerkennen muß — ſonſt kann ſie nichts ausrichten, ins Unendliche hin theilbar d. h. ſo daß jeder Theil des Raumes ſelbſt wieder Raum iſt: durch alles Theilen des Raumes kommt

an nicht aus dem Raume heraus, an jedem Theil hat man
ieder Raum. Dies iſt die Continuität des Raumes: bei
llen Unterſchieden in ihm, die geſetzt werden, ſo lang, ſo breit,
tief — hält er ſelbſt feſt an ſich, iſt er unzertrennlich von
ch. Der Raum läßt nicht von ſich ab, mit einem Worte: er iſt
s Continuum. Mutatis mutandis verhält es ſich eben ſo
it der Zeit: nämlich ihre weſentlichen Unterſchiede — die Ver-
angenheit, Gegenwart und Zukunft — ſind in einem ſolchen Zu-
mmenhang, deſſen Band eben das Sein iſt als Nacheinander,
ß zwiſchen keinen dieſer Unterſchiede und Momente ein Drittes
dringen kann, oder daß keines ſich ſelbſt vom andern trennt:
e Zeit ſpringt nicht von ſich ab, wie der Raum nicht
n ſich weggeht. Trotz jener Negativität der drei Momente geht
es in das andere ein; und dies iſt die Perpetuität der
eit, wie die Continuität vorhin des Raumes war. Das ächte
perpetuum mobile, was man in der Mechanik ſuchen will, iſt
e Zeit.

γ. Das Weſen Gottes iſt das Sein als das Denken. Dar-
f müſſen wir immer zurück. Bedingt durch die Zeit iſt
hl das Sein, wie es ein Denken und als ſolches das
eſen des Menſchen iſt, wie der Menſch — der da iſt —
kt, wie er — der da denkt — iſt. Für ihn in dieſer Be-
ngtheit hat, wie ſie jenen Unterſchied ihrer Momente an ſich
t, die Zeit ebendenſelben Unterſchied: für ihn iſt ſie
ne vergangene, in der er ſelbſt noch nicht war, in die er
ch zurückdenken kann, aber in welcher er, als ſie die Gegenwart
ar, noch nicht der Denkende war. Für ihn auch hat ſie, wie
es an ſich hat, das Moment der Zukunft als ein ſolches,
orin er der Bedingtſeiende alſo der Lebende nicht mehr iſt; und
enn die Zeit, wie durch ſie der menſchliche Geiſt in ſeiner Wirk-
chkeit, irdiſchen Exiſtenz bedingt iſt, auch die Bedingung des Gei-
es als ſolchen (nicht blos des Menſchen) wäre, die Bedingung
s Seins als des Denkens an ihm: ſo würde für den Menſchen

aus dieſer Bedingung nothwendig ſein, daß in jenem Momente der Zukunft, wo er nicht mehr iſt, er ſelbſt auch nicht mehr denkt, wo der Tod die Vernichtung wäre. Der Glaube des Menſchen an die Unſterblichkeit und die Hoffnung ebenderſelben hat die Vorausſetzung, daß die Zeit in dem Unterſchiede ihrer Momente nicht die Bedingung des Weſens ſei, welches das Sein nicht als ein Nacheinander, nicht als ein Außereinander, ſondern als das Denken ſei. Die Gegenwart endlich als das in der Zeit von ihr der vergangenen und künftigen ſich unterſcheidende Moment iſt, wie berührt wurde, das Vermittelnde zwiſchen der Vergangenheit und Zukunft; und ſo hat die zeitliche Gegenwart ein Verhältniß, deſſen beide Seiten die Vergangenheit und die Zukunft ſind. Sie iſt mithin nur relative Gegenwart. Indem beide Seiten vermittelnd, hat ſie zugleich, pariter una (nicht simul, weil nicht von der Zeit zu verſtehen) zumal jede dieſer Seiten zu ihrer Bedingung. Daß das Jetzt, daß die Gegenwart iſt, ſetzt voraus die Vergangenheit und für ſich hinaus die Zukunft. Die zeitliche Gegenwart alſo iſt, wie eine relative, ſo auch eine nur bedingte. Aber das Sein als das Denken und ſo das Weſen Gottes, ja Er ſelbſt iſt das Abſolute und Unbedingte wie der Gedanke Gottes (als der abſolutactive und independente, cfr. oben). In Gott iſt alſo nicht die Zeit wie ſie ſich vom Raume unterſcheidet (a.), noch wie ſie die unendliche iſt (b.), noch auch wie ſie ſich in ſich als vergangene, gegenwärtige und künftige unterſcheidet. Dieſe Negation — ad a.: Zeit nicht Raum; ad b.: Zeit nicht Anfang nicht Ende, ſondern unendliche Zeit; ad c.: nicht Vergangenes, nicht Gegenwärtiges, nicht Zukünftiges, wodurch ſie ſich in ſich unterſcheidet — dieſe Negation iſt in Gott ſelbſt negirt. Aber in ihm iſt doch die Zeit, nämlich als abſolute und unbedingte Gegenwart — nicht als jenes vermittelnde Moment in ihr ſelbſt — als die Gegenwart, in welcher Vergangenheit und Zukunft

fgehoben sind; was so vorgestellt werden kann: für Gott das Vergangene kein Vergangenes, für Gott ist das Künftige n Künftiges, für ihn und in ihm ist beides das Gegenwärtige. ser so in dieser Negativität ist die Zeit das Wesen Gottes cht als Zeit, sondern als Ewigkeit: das Ewige ist das solut und unbedingt Gegenwärtige. Die Erkenntniß von Gott, m Ewigen, ist also eine ganz andere als die gewöhnliche Vor- llung der Menschen von Gott, der da immer gewesen sei, jetzt l und immer sein werde. Das wäre der Jehova des A. T.

Die Erkenntniß des Ewigen ist in diesem §. mittelst dreier Akte entwickelt. Diese Erkenntniß nun wird oder ist vielmehr ittelst ihrer Entwickelung zu der Einsicht geworden in das We- n Gottes als das ewige, zur Einsicht also in diese Tiefe der ottheit, in eine tiefere Tiefe als die Einsicht in das Wesen Got- s, welches das selbstständige war. Die Möglichkeit der Erkennt- iß des Ewigen, die Möglichkeit, daß sie die des Ewigen sei, ist e, daß ihr Element das denkende Bewußtsein, ja das absolute Denken selbst ist. Wird das Ewige genannt und nur in und mit iesem Namen gedacht, so daß nur der Gedanke desselben, notio eterni, rege werde oder sei: so ist noch keine Einsicht in das Wesen Gottes, als das ewige wirklich; denn so mangelt noch die Erkenntniß es Ewigen; und jenes das ewige Denken, die notio des Ewigen hat r Element dann auch vorerst nur im vorstellenden Bewußtsein oder im Vorstellen überhaupt: und das Höchste, wozu es überhaupt nur in iesem Elemente kommen kann, ist eine Ansicht, keine Einsicht. So in llen vorchristlichen Religionen: der Blick in diese Tiefe der Gottheit fehlt ihnen, weil ihr Element höchstens das vorstellende Bewußtsein ist; so besonders in der Religion des A. T., welche diese Ansicht hat und zwar erhabener als jede andere Religion. In der dogmatischen Lehre vom Ewigen, wie sie selbst die christliche ist, hält sich daher der Mensch, wenn er selbst mehr vorstellend ist in seinem Glauben als denkend und erkennend, besonders an das A. T.: denn darin hat er seinen Gott

als den Ewigen gedacht zwar in der Abſtraction von der Zeit, doch noch in der Vorſtellung. Marheineke führt an Jeſ. 44, 6 „ich bin der Erſte und bin der Letzte und außer mir iſt kein Gott.“ „Der Erſte“ — das kann heißen: vor mir hat war in der Zeit kein Anderer; dann wäre alſo hier das Sein Gottes — der nicht in der Zeit iſt — gedacht als das Sein in der Zeit, und wäre nur negirt, daß ein Anderer vorher war. „Ich der Letzte“ — das kann heißen: neben, außer mir iſt kein Anderer, ich, der in der Zeit bin, werde in aller Zeit ſein und außer mir kein Anderer; das hieße dann „ich bin der Eine.“ Der Sinn des Spruchs wäre der: ich habe keinen Anfang genommen in der Zeit, bin regreſſiv der Unendliche —, und werde kein Ende nehmen in der Zeit, bin progreſſiv der Unendliche. Hier iſt alſo die Sempiternität, aber nicht Aeternität. Da iſt das Ewige das Allzeitige. Allein unter allen Propheten hat Jeſajas ſelbſt ſozuſagen eine ſpeculative Tiefe ſeines Lehrens und Denkens: er kann alſo auch mit jenen Worten nicht die Allzeitigkeit Gottes, ſondern ſeine Ewigkeit angedeutet ſein, nämlich ſo: der Erſte iſt der, mit dem nicht und der nicht in der Zeit iſt, ſondern durch den die Zeit ſelbſt iſt; dann iſt die unendliche Zeit regreſſiv negirt — „ich der Letzte“ — nicht in dem die Zeit iſt, ſondern durch den ſie iſt und der wie außer ihr ſo von ihr abſolut unabhängig iſt. Hat der Prophet das Weſen Gottes als das ewige auch noch nicht erkannt, ſo wäre er auf die letzt interpretirte Weiſe doch der Erkenntniß näher geweſen als jeder andere, und wäre die Stelle mehr tief als erhaben zu nennen. Den Vorſtellenden allerdings ſpricht das Erhabene mehr an, z. B. Pſalm 102, V. 25: „Deine Jahre währen für und für; du haſt vor Zeiten die Erde gegründet und die Himmel ſind deiner Hände Werk; ſie werden veralten wie ein Gewand; ſie werden verwandelt wie ein Kleid, wenn du ſie verwandeln wirſt. Du aber bleibeſt wie du biſt, und deine Jahre nehmen kein Ende.“ Letztere Worte kommen als Refrain vor. Das Beharren in aller Zeit iſt hier

e Ewigkeit. In die Tiefe geht es hier weiter nicht: aber us der Tiefe strahlt sozusagen das Gegenbild hervor der Erhaenheit. Hier ist Perennität das Symbol der Aeternität. — Eine itte Stelle führt Marheineke an, Jac. 1, 17: „alle gute Gabe nd alle vollkommene Gabe kommt von dem Vater des Lichts" – der nicht selbst Licht ist, sondern Geist; alle Geschenke sind nur Güter des Geistes; das sonst gegebene mag ein sehr nützliches sein, aber das Gute und Vollkommene ist nur durch und im Geist. Dann heißt es l. c. weiter: „bei ihm ist keine Veränderung, noch Wechsel des Lichts und der Finsterniß." Aus Gott dem Geiste und durch ihn ist die Zeit mit allen ihren Momenten; aber Er ist nicht in ihr, denn er ist der Geist; in der Zeit ist Alles Wechsel und Wandel. In Gott ist kein Wandel, nicht einmal cfr. l. c. τροπῆς ἀποσκίασμα, der Schatten eines Wechsels; in ihm ist die Zeit nicht. Sein, des Geistes, Wesen ist das Ewige; er ist nicht Deus perennis sondern Deus aeternus.

Endbetrachtung, welche für die geführte Untersuchung die Spitze ist:

Schon bei Erörterung des zweiten Satzes wurde gesagt oben: Gott der Geist sei der sich selbst hervorbringende, und — indem sich hervorbringend — der hervorgebrachte, und — indem hervorgebracht — der hervorbringende. Auch das, was in der Zeit aufsteht, in ihr sich verwandelt und wechselt bis dahin, wo es selbst vergeht, bringt wohl sich selbst hervor, und ist also ein durch sich Hervorgebrachtes, aber so daß es als hervorbringend in Relation steht zu ihm selbst, dem Hervorgebrachten, und so daß die Zeit in ihrem Momente, in ihrer Absolge die Bedingung dieses sich Hervorbringens und Hervorgebracht-habens ist und bleibt; und so hat alles in der Zeit Werdende und Gewordene, alles Entstehende und Entstandene eine Dauer länger oder kürzer: selbst wenn diese Dauer vorgestellt wird als eine unendliche, wie da, wo es heißt — in der Kantischen Antinomie „die Welt habe keinen Anfang genommen in der Zeit, wäre zu allen Zeiten sein,

iſt doch dies Sein bedingt durch die Zeit in der Abfolge ihr Momente — die vergangene Welt, die künftige, gegenwärtig Das ſich hervorbringen des Geiſtes, welcher Gott iſt iſt — indem das Sein als Denken — eben das Sei als Thun: das Denken iſt ein Thun: und dies Thu Gottes, daß er iſt, alſo dieſes Selbſtthun, dieſes geiſ Thun, dieſe abſolute Selbſtthätigkeit in ihr ſelbſt die im vorigen §. begriffene Selbſtſtändigkeit. Aber die Thun, dieſe Thätigkeit hat die Zeit nicht zu ihrer Bedi gung, die wir begriffen haben, iſt alſo als die Thätigkeit Got die ewige Thätigkeit deſſelben. Seine Selbſtſtändigkei und mit ihr ſeine Wahrheit — nicht etwa als ein Prädi ſondern als ſeine Weſenheit — iſt zumal ſeine Ewigkeit u mit ihr Selbſtthätigkeit, mit ihr die Freiheit. D Sein Gottes in ihm ſelbſt und nicht in der Zeit iſt d Thun aus ihm ſelbſt und nicht aus der Zeit oder d was in der Zeit wäre, — iſt zugleich das Thun, in we chem nicht die Zeit iſt, iſt kein zeitliches Thun, iſt das ewi Thun ſelbſt. Wir ſind nun bei dem ſchwierigſten Punct. D Ausdruck „Gott bringt ſich hervor aus ſich“ und der „ iſt der aus ſich Hervorgebrachte“ — dieſer beiderſeit Ausdruck ſteht der Vorſtellung ſchon nahe; noch näher ſteht ih „daß Gott ſich aus ſich ſelbſt erzeuge“ und daß „er al der Erzeugende, der Vater“, „als der aus ſich Ge zeugte, der Sohn“ ſei. In dieſer Vorſtellung beſonders hä ſich das chriſtliche Dogma, an ſich aber iſt ſie doch nur eine Vor ſtellung und zwar eine ſehr kindliche (keine kindiſche), kein Ge danke, geſchweige Begriff. Kindlich (nach Hegel) beſonders dann, weil ſie ein Verhältniß des Sohnes, der ja Kind iſt, zum Vat darſtellt, alſo auf die Kindlichkeit geradezu hinweiſt. Aber di Erkenntniß, worin dieſe kindliche Vorſtellung ihre Wahrheit un welche zu ihrem Elemente nicht das Vorſtellen, ſondern das Den ken hat, dieſe Erkenntniß als die des Ewigen ſtellt ſich nun hie

it Bezug auf jene Vorſtellung, deren Wahrheit ſie iſt, ſpecu-
tiv ſo dar:

Das Sein Gottes abſolut identiſch mit dem Den-
en, das geiſtige Weſen iſt nicht an und für ſich das Hervor-
ringen, nicht das Erzeugen, ſondern das aus ſich thun und
urch ſich thun, — indem aus ſich und durch ſich thun, nicht
ch irgend etwas Anderes beſtimmt werden oder bedingt ſein,
ndern freies Thun, nicht neceſſitirt durch Anderes. Der aus
ch thätige oder in der Vorſtellung der aus ſich ſich Her-
orbringende iſt die That ſelbſt oder in der Vorſtellung
er Hervorgebrachte: der abſolute Geiſt iſt ſeine That
nd zwar ſo, daß zwiſchen dem Sein ſeiner ſelbſt als des ſich
ethätigenden, aus ſich Thätigen und zwiſchen dem Sein ſeiner
lbſt als dem Thätigen ſelbſt kein Unterſchied iſt. So iſt die
eſenheit Gottes als die Ewigkeit nicht etwa von der
wigkeit nur unzertrennlich, ſondern mit der Freiheit ganz
entiſch: das ewige iſt das abſolut freie Weſen, und das iſt
as Weſen Gottes des Geiſtes. — Es iſt hier noch nicht, wie
rhin oben, die Rede von der Welt und deren Gründung als
er That Gottes, ſondern von Gott als ſeiner That.

Die Erörterung dieſer Betrachtung des Ewigen ge-
chieht durch Reflexion auf das Zeitliche:

a. Das Zeitliche zwar als Exiſtirendes aber als
Lebloſes iſt die That eines Andern, nicht ſeine: es wird
daher auch als Werk begriffen. So das mechaniſche. Jede Ma-
ſchine iſt nicht ihre That, ſondern die des Menſchen und blos ein
Werk: ſie hat ihr Entſtehen und Beſtehen in der Zeit. Der
Menſch bemüht ſich wohl, ein Werk zu erfinden, welches beweg-
lich und in Bewegung ſei fort und fort, das perpetuum mobile:
allein wenn ſelbſt, was die Mechanik und vollends die Phyſik für
unmöglich erklärt, zu Stande käme, bliebe es doch immer die That
eines Andern. Ein Zeitliches wäre es, nicht das Ewige; und
ſeine Bewegung, ſo complicirt oder einfach ſie ſei, die durch den

Menſchen, keine freie, eine neceſſitirte — ein Unfreies alſo i
ein Zeitliches, ein Zeitliches indem ein Unfreies. Zeitliches
Unfreies haben hier ſchon Beziehung auf einander — dort
heit und Ewigkeit.

Oder das Zeitliche iſt

β. indem es zu exiſtiren beginnt, in ſeiner Exiſtenz ein
bendiges: eine Pflanze oder Thier. Das Lebendige iſt
Erzeugniß oder das Product ſeiner ſelbſt, aber auch
ſeine That. Es wird zwar nicht von einem Andern, ſondern
ſich producirt und iſt, wie Schelling es bezeichnet, ein produ
Product. Allein als ſich producirend iſt es ſelbſt
Anderes wie als das Product ſeiner ſelbſt: die Pf
und das Thier auch iſt als Keim und im Keime, woraus ſie
producirt, noch nicht die Pflanze, das Product; als Pflan
Gegentheil iſt ſie ein Anderes wie als Keim, als dieſer ein
deres wie ſie ſelbſt als Pflanze. So das Thier. Das zur P
aus dem Keime werden iſt das ſich Zeitigen dieſes Zeitliche
das als Pflanze Vollendetſein iſt das Gezeitigtſein. Di
tigkeit oder Bewegung, kraft deren das Lebendige ſich aus
Keime producirt, iſt allerdings nicht das Thun eines Andern
dern ſein eigenes, aber doch vermittelt durch das
eines Andern, durch das Licht, die Wärme, durch ein ſoge
tes Cauſalmoment. Darum kann eigentlich von dem org
Lebendigen nicht geſagt werden, es ſei ſeine That: denn ſein
iſt eben jenes vermittelte durch Anderes, und es ſelbſt als
Reſultat dieſes Thuns iſt auch ein Anderes wie es ſelbſt, in
mit welchem als dem Keime dieſes Thun ſeinen Anfang
So entſteht alles concrete Leben — in der Pflanzen- und
welt, wie es heißt — und ſo vergeht es: nichts Lebendi
iſt ewig; nichts Lebendiges als ſolches, ſo energiſch ſeine
keit ſei, iſt frei. — Nun unſer Satz

γ. der Geiſt aber, oder wenn man will, das Geiſtige in ſ
nem Sein und als Seiendes hat ſich nicht wie das Lebendige

ein Anderes, sondern als es selbst zu seiner Voraussetzung — wenn so gesprochen werden darf. Für das Lebendige ist der Keim seines Werdens und Daseins zwar ein lebender, aber doch nur Keim und nichts weiter. Für das Geistige hingegen ist das, aus dem es ist und in welchem es ist, es das Geistige selbst: es hat sich als Geistiges zur Voraussetzung, nicht wie das Lebendige sich als nur lebenden Keim aber noch nicht als Lebendiges. Und so ist das Thun, die Thätigkeit des Geistigen nicht ein Thun in einem Unmittelbaren und von diesem aus ein unmittelbares, sondern von diesem aus ein unendlich vermitteltes. Der Keim ist das ganz Unmittelbare, in und mit ihm hebt das Leben an, in diesem Unmittelbaren vermittelt es sich. Der Geist ist, indem er aus sich ist, schon der Geist, schon der durch sich vermittelte und so ist sein aus sich Seyn wie sein in sich Sein von allen Bedingungen, allen äußeren Momenten ganz unabhängige, — das freie Thun wie das ewige, so ist er — der Geist — seine ewige That: so ist sein Wesen eben die Freiheit selbst; aber so auch ist es das Wesen Gottes des Geistes. — Um es sprechend zu machen: Pflanzenkeime, Lebenskeime, thierisches Ei steht zu nennen; die Gedanken dieser Wörter haben Gegenstände; aber Geisterkeime — das ist Unsinn! Vom Keime des Geistes spricht Niemand. Nun (und das führt uns in die Idee zurück) der Mensch als der zum Leben kommende und lebendige ist wie die Pflanze und das Thier ein Erzeugniß seiner selbst aus dem in der Mutter Schoos gelegten Keime: wenn dieser befruchtend wird, producirt sich vom Embryo auf der Mensch selbst, und ist so — in das Licht der Welt eintretend — das Product seiner selbst. Aber mittelst der natürlichen Einwirkung, mittelst der Nahrung, vorher mittelst des Vaters und der Mutter entsteht er. Allein er ist nicht nur der Lebendige wie das Thier und die Pflanze, sondern er wird auch der seiner selbst als des Lebendigen und der lebendigen und leblosen Natur außer ihm sich bewußte. Schon

dies Bewußtsein seiner des Lebendigen, noch viel mehr aber d
Bewußtsein seiner selbst als dessen der lebendig sei oder das Le
habe, hat er vor dem Thiere und der Pflanze voraus: dies Selb
bewußtsein ist sein Wesen, dies Wesen ist das Geistige und
ihm entwickelt der Mensch sich selbst zu einem Geiste. In se
nem Unterschiede von Gott, also seiend nicht in Go
sondern in der Zeit — das ist der Unterschied hier — brin
der Mensch sich selbst als das Lebendige hervor, ist
sein Product; noch in eben jenem Unterschiede von Gott,
nicht in ihm, sondern in der Zeit und zugleich in sich wi
und ist er aus sich der Geist: der Mensch als Geist sei
That, — als lebendig sein Erzeugniß. Aber doch in jenem
terschiede von Gott, oder in der Zeit und sich, nicht im Ewi
oder in Gott — ist er als seine That durch die Zeit und
ihren Inhalt, durch die Natur in ihrer Innerlichkeit, in ihrer
lichen Thätigkeit, was ihn als seine That betrifft, der endli
Geist, der werdende und gewordene. Nicht in der Zeit, s
dern wie Gott im Ewigen, oder absolut in sich, in Go
er von Gott nicht unterschieden, und ist er also der Me
als seine That und Gott als seine That einer und derselbe:
aus sich seiend, durch sich in sich seiend ist er, welcher aus
auf ewige Weise geworden ist und in sich auf ewige Weise b
So wird nun dies Verhältniß Gottes des Geistes
ihm selbst darin, daß er sich auf die betrachtete Weise al
seine That zur ewigen Voraussetzung hat, vorgestellt al
der Vater; und ebendasselbe, wie er seine That ist, auf
ewige Weise aus sich dem vorausgesetzten, als das Ver
hältniß des Sohnes zum Vater. Der Mensch in seinem Unte
schiede von Gott, in der Zeit erscheinend, auf Erden geboren —
ist der Sohn Gottes von dem es bei den Arianern hieß „ἦν ὅτε
οὐκ ἦν“: es war eine Zeit, da war er nicht. Die Arianer hat
ten ganz Recht, hätten sie es nur eingeschränkt, daß der Mensch
als Geist, wie er der in der Zeit lebende wird und ist, zur Vor

ssetzung eine Zeit hat, wo er nicht war, er hob in der Zeit an. ber eben der Menſch nicht in ſeinem Unterſchiede von Gott, der ohn in der Einheit mit Gott und nur im Unterſchiede von ihm, s dem Vater, iſt der, deſſen Weſen das ewige, deſſen Sein das ein aus ſich, ohne Geiſteskeim: und in Anſehung deſſen ſagten e Athanaſier „es war keine Zeit, wo er nicht war“: daher dann e Beſtimmung im Dogma für den Sohn, er ſei ἀεὶ γεγεννημενος, — wo es wieder in die Vorſtellung herabfiel. In der ilichkeit wird der Menſch von Seiten ſeiner Lebendigkeit, wie beginnt, durch den Vater gezeugt und durch die Mutter; aber iſt nicht blos der Lebendige, ſondern der ſeiner ſelbſt ſich be- ſt werdende. Dies Selbſtbewußtſein wird ihm nicht anerzeugt, s Selbſtbewußtſein ſchon iſt ſeine That. Dem Leibe, auch der ele nach ſtammt der Sohn vom Vater, aber nicht dem Geiſte h: das wahre, freie Weſen des Sohnes iſt das Geiſtige. So t es denn von den Menſchen, ſie würden Kinder Gottes durch Glauben, ſo wie der Eingeborne auch der Sohn Gottes. Kein ſch als Geiſt hat einen Menſchen zum Vater, ſondern als ſt iſt er ſeine eigene That — nur eine durch das Leben, durch Geburt bedingte, alſo ſeine That in der Zeit, auf zeitliche eiſe. Gott der Geiſt iſt ſeine ewige That.

§. 136.

3) Gott als der allein Genugſame.

Die Ergebniſſe der in den beiden §§. 134 und 135 geführten terſuchung weiſen auf ein Verhältniß hin, das wir vorder- ſt zu betrachten haben. Seine beiden Seiten ſind

a. die eine das Inſichſein Gottes, näher ſeine mit der Wahrheit identiſche Selbſtſtändigkeit;

b. die andere das Ausſichſein deſſelben, näher ſeine mit der Ewigkeit identiſche Freiheit.

Jede dieſer beiden Seiten jenes Verhältniſſes iſt Weſenheit Gottes. Aber das Weſen Gottes iſt kein gedoppeltes

und kein relatives; in ihm iſt die Duplicität und Relativität, alſo das Verhältniß überhaupt, ſomit auch jenes vorhin ausgeſprochene, aufgehoben, negirt, nur negativ enthalten. Wie das ausgeſprochene Verhältniß, ſo auch iſt die Erkenntniß der einen Seite deſſelben im Verhältniß zur Erkenntniß der andern, und ſo alſo dies Verhältniß jene beiden Erkenntniſſe, wie ſie entwickelt worden ſind, zu ihren Seiten. Es wird durch die Einheit und Abſolutheit der Weſenheit Gottes für die Unterſuchung nothwendig, bei jenen Ergebniſſen, welche die beiden Erkenntniſſe ſind von den beiden Seiten, nicht ſtehen zu bleiben: die Unterſuchung muß weiter gehen: es muß ſich ergeben, daß beide Erkenntniſſe in einer dritten ſich aufheben, in die dritte zurückgehen, welche die Erkenntniß von dem einfachen Weſen Gottes iſt. In dem Fürſichſein Gottes ſind abſoluter Weiſe aufgehoben einerſeits das Inſichſein, andererſeits das Ausſichſein deſſelben. In der Erkenntniß, deren Gegenſtand das Fürſichſein iſt, befindet ſich — wie in ihm ſelbſt — die beiden andern Erkenntniſſe, ſowohl des Inſich- als des Ausſichſeins. Führte die Entwickelung der erſten dieſer beiden Erkenntniſſe darauf, daß es heißen konnte: „Gott als der allein Selbſtſtändige, deſſen Weſen die Wahrheit an ſich iſt," und führte die Entwickelung der andern Erkenntniß, des Ausſichſeins, dahin, daß es eben ſo gut heißen konnte: „Gott als der Ewige, deſſen Weſen die Freiheit," ſo wird die Entwickelung der dritten Erkenntniß (wir müſſen einige Zahlen brauchen!), in der jene beiden nur noch als Momente enthalten und keine für ſich eine Erkenntniß iſt, darauf führen, daß es heiße: „Gott als der allein Genugſame." Aber für die Entwickelung dieſer Erkenntniß, in der ſich die beiden andern aufheben und folglich ihr Verhältniß zu einander auch zu Grunde geht, wird doch auf die beiden Seiten des Verhältniſſes auf jede beſonders zu reflectiren ſein. Mittelſt der Reflexion darauf entwickelt ſich eben die Erkenntniß und hebt ſich das Ver-

hältniß mit jeder seiner beiden Seiten auf. Dies scheint schwieriger in der Speculation als es an sich ist. Also

ad a. das Selbstständige in dem Gedanken von ihm also für den Verstand hat sich

α. unmittelbar gegenüber das Unselbstständige und ist im Unterschiede von demselben; oder: ein Anderes das Selbstständige, ein Anderes das Unselbstständige. An ein Selbstständiges kann der Mensch gar nicht denken, ohne alsbald an ein Unselbstständiges zu denken, welches auf jenes und worauf jenes sich beziehe: und da ist gleich die Frage, wenn sich der Gedanke hebt und man nicht geradezu dabei stehen bleibt, „wodurch das Unselbstständige vom Selbstständigen sich unterscheidet, und wie es, das ohne letzteres, und dieses, das ohne ersteres nicht gedacht werden kann, sich verhalten. Der Unterschied und das Verhältniß begreift sich leicht so, indem vordersamst auf das Unselbstständige für sich reflectirt wird. Es hat dasselbe sein Bestehen oder den Grund, in welchem es ist, nicht in sich, sondern in einem Andern. Dies Andere, von dem das Unselbstständige sich unterscheidet, ist des Unterschiedes wegen kein Unselbstständiges, sondern das Selbstständige. Alles Unselbstständige also setzet für sich, damit es einen Grund habe worin es sei, ein Selbstständiges heraus als diesen Grund seines Seins im Grunde. So — um in's Große zu gehen — der Mond ein Unselbstständiges, er hat sein Centrum nicht in sich, kein Bestehen in sich, sondern er hat sein Centrum in dem Planeten, um den er herum sich bewegt, um den er herum fällt. Er hält nicht sich, non semet tenet, sondern ihn hält der Planet; er ist nicht der sich zum Grunde seines Bestehens habende, sondern dies ist der Planet. Er — der Mond — bewegt sich — und darin ist seine Unselbstständigkeit näher bestimmt — nicht um seine Achse, er hat das Centrum nicht in sich, sondern bewegt sich um seinen Planeten; und wenn er um diesen herumkommt, kommt er auch um sich herum: er ist der Crystall, der so herumfällt um die Erde: drehte er sich um

ſich, ſo ſähen wir auch ſeine andere Seite. *Dem Unſelbſtſtändigen iſt demnach*, damit es als Unſelbſtſtändiges, ja damit es *überhaupt nur exiſtire*, *das Selbſtſtändige unentbehrlich*, weil das Unſelbſtſtändige ſich ſelbſt nicht zu ſeinem Grunde hat. Es giebt keine Monden, wenn es keine Planeten giebt: das iſt die Unentbehrlichkeit des Planeten für die Monde.

Das Selbſtſtändige in eben dieſem Verhältniſſe unterſcheidet einerſeits ſich vom Unſelbſtſtändigen eben darin, daß es ſich ſelbſt hält: es *hat ein Sein in ſich*, der Grund, in dem es iſt, ſein Centrum — die Centralität des Planeten. So iſt die Erde gegen ihren Mond ein ſelbſtſtändiger Weltkörper, er ein unſelbſtſtändiger. Sie iſt in ihr ſelbſt gegründet, ihr eigener Grund und Boden, aber ſeine Baſis iſt eben die Erde. Aber das Selbſtſtändige in dieſem unmittelbaren Verhältniß zum Unſelbſtſtändigen hat zugleich als *ein* Selbſtſtändiges ein mittelbares Verhältniß zu *anderem* Selbſtſtändigen. Dies andere Selbſtſtändige, die Sonne, wozu die Planeten im Verhältniß ſtehen, iſt als Selbſtſtändiges in ſich gegründet: die Sonne hat ihr Centrum in ſich, wie die Erde auch. *Für das eine Selbſtſtändige jedoch iſt das andere nur ein ſolches, womit das eine in Zuſammenhang ſteht*, aber nicht worin das eine ſeinen Grund hat; den Grund hat es in ſich. Die Erde iſt in Zuſammenhang mit der Sonne, der Mond gegründet in der Erde. Dieſe Selbſtſtändigkeit zeigt ſich — näher — als die Bewegung des Selbſtſtändigen um ſich ſelbſt, und im Zuſammenhang mit dem Selbſtſtändigen zugleich als Bewegung um dies Andere: die Erde dreht ſich um ſich ſelbſt, kehrt der Sonne jede ihrer Seiten zu, — der Mond fällt herum. *Im Unſelbſtſtändigen iſt keine Wahrheit*: denn *für ſeine Exiſtenz iſt ihm das Selbſtſtändige unentbehrlich*: *in ihm hat es ſeine Wahrheit*. Der Mond iſt, gegen die Erde als das Wahre, der todte bleiche Cryſtall. Ferner *im Unſelbſtſtändigen iſt keine Freiheit*, ſei die Zeit ſeiner Dauer noch ſo lang; als unſelbſtſtändig iſt es unfrei, iſt

s jene Bewegung um und durch das Andere, ſo daß zu ſagen eht, von der Erde werde ihr Mond um ſich ſelbſt herumgeſchwun-en: wie der Menſch den Stein ſchleudert in der Ellipſe, ſo fliegt er Mond durch die Macht der Erde um dieſe. Im Selbſt-ſtändigen als ſolchen, das für ſich das Unſelbſtſtändige nicht bedarf, zeigt ſich inſofern zugleich die Wahrheit, die mit der Selbſtſtändigkeit identiſch iſt: die Erde die wahre, in welcher der die Wahrheit erkennende Menſch geboren wird. Und ſo auch zeigt ſich im Selbſtſtändigen wenigſtens der Schein der Freiheit: der Planet immer ſich um ſich bewe-gend — dies der Schein der Freiheit gegen jenes um ſich Herum-fallen. Der Gedanke des Entbehrlichen in Anſehung des Selbſt-ſtändigen, was das Unſelbſtſtändige betrifft, wird der Anſchauung klar, wenn man nur bedenkt, daß der Planet wirklich ſein kann ohne einen Mond, der Mond aber nicht ohne einen Planeten. Je weiter ab von der Sonne, deſto größer ſcheint das Bedürfniß der Monde.

Dies das Verhältniß des Selbſtſtändigen zum Unſelbſt-ſtändigen.

Die Beſtimmung des Raumes und der Zeit in dieſem Ver-hältniß iſt die der Begrenztheit des Raumes, der Größe, z. B. des Weltkörpers, ſein Umfang, in der Länge der Bahn, in der er ſich bewegt oder fällt, in der Zeit worin er dieſe Bahn durchläuft, und — wenn er ſelbſtſtändig iſt — in der er ſich um ſich bewegt. Zeit und Raum ſind hier abgeſchloſſen — beide — in ſich zurück-gehend wie die Sphäre, die Ellipſe, die Kreislinie: und in An-ſehung des Selbſtſtändigen bleibt es vor dem Verſtande des Men-ſchen dahin geſtellt, ob daſſelbe einen Anfang genommen habe in der Zeit oder nicht, die Sonne und die Planeten zu aller Zeit exiſtirten oder zu einer Zeit zu exiſtiren anfingen. Hier ergeht ſich der Verſtand und die Imagination nicht leicht in Hypotheſen; wohl aber was das Unſelbſtſtändige betrifft, da geht der Menſch leicht an die Frage, ob, wann, wie das Un-

ſelbſtſtändige entſtanden ſei. So fand ſich, wie Schelling irgendwo bemerkt, in Arcadien die Meinung, es ſei eine Zeit geweſen wo der Mond noch nicht war, und dieſer ſei zur Erde hinzugekommen als Fremder: alſo Monden kommen und gehen. Aber nicht leicht geht die Meinung darauf, wann die Sonne gekommen und entſtanden ſei, wie wenn dem Selbſtſtändigen der Gedanke des Entſtehens und Vergehens fern liege, wie wenn Selbſtſtändiges und Ewiges ſogar in jenem natürlichen Verhältniß ſich auf einander bezögen. Dagegen das Unſelbſtſtändige immer auch mit ſich führt den Gedanken der Vergänglichkeit — wohin die jener arcadiſchen ähnliche ſeltſame Meinung einiger Gnoſten gehört, die ganze Schweiz ſei nichts als ein zweiter Mond, den die Erde gehabt habe und der heruntergefallen ſei: oder die auf die Meinung eines Franzoſen „die Atmoſphärilien ſeien Mondſteine" gegründete andere Meinung, da nehme alſo der Mond an Schwere ab, und endlich könne es dahin kommen, daß der ganze Mond herabfiele und auf der Erde zerplatzte. — Dem Unſelbſtſtändigen liegt nahe der Gedanke des Vergehens, dem Selbſtſtändigen der des Beſtehens.

Es bleibt nun aber nicht bei jenem einerſeits unmittelbaren, andererſeits mittelbaren Unterſchiede des Selbſtſtändigen vom Unſelbſtſtändigen und von ihm ſelbſt; ſondern es wird derſelbe

β. ein vermittelter Unterſchied des einen vom andern: in ihm iſt jetzt zunächſt das Verhältniß des einen zum andern zu betrachten. Das Selbſtſtändige nämlich in dieſem vermittelten Unterſchied iſt nicht wie in jenem unmittelbaren das Exiſtirende als ſolches (Weltkörper), ſondern es iſt das Exiſtirende als Lebendiges. Seine Selbſtſtändigkeit iſt vermittelt theils durch das Unſelbſtſtändige, theils ſelbſt durch ein Selbſtſtändiges: durch jenes als die Bedingung für das Selbſtſtändige, damit es das Lebendige werde, ſei und als ſolches exiſtire, als die Bedingung damit es — das Lebendige wie es

iſtirt — ein Beſtehen habe auf irgend eine Dauer, Zeitlänge. nſelbſtſtändig nämlich ſind hier für das Lebendige die ſogenann- n Elemente, Luft, Licht, Waſſer, Erde. Das Lebendige läßt als elbſtſtändiges ſolch Unſelbſtſtändiges nicht nur neben ſich beſte- n, wie die Erde den Mond beſtehen läßt, ſie die ſelbſtſtändige n unſelbſtſtändigen; ſondern greift auch für ſich in dies Unſelbſt- ändige hinein; und ſo vermittelt ſich das Lebendige durch dieſen ingriff in das blos Elementariſche und Lebloſe ſolchermaaßen, aß es mittelſt des Elementariſchen ſich ſelbſt zum Entſtehen, zur riſtenz und zum Leben bringt. Die Pflanze vom Keime an, das hier vom Ei aus aſſimilirt ſich die ſie oder es umgebende Luft, as Licht, deſſen Wärme, das Waſſer, irgend einen irdiſchen Stoff, rwandelt dies Unſelbſtſtändige und Lebloſe in ſich das Leben- ige. *Dem Lebendigen in ſeiner Selbſtſtändigkeit iſt ſo das Unſelbſtſtändige jener Elemente für es unentbehrlich* (hier treffen wir wieder auf dieſen Begriff), für es zu ſeiner Ent- ſtehung und Erhaltung. Geht der Pflanze oder dem Thiere Luft, icht, Wärme ganz aus, ſo ſtirbt ſie, ſo ſtirbt es ab. *Das Or- ganiſche* überhaupt gegen das blos Exiſtirende *iſt in ſich* und ben hiermit *ein Subſtantielles*; die äußerlich ſchwach ſchei- nende Pflanze iſt doch gegen den Schatten, den ſie wirft, und ge- gen die ſie umgebende Luft ein Selbſtſtändiges, hat ein Sein in ich, iſt ein Subſtantielles. Und *dies Inſichſein* des Organi- ſchen iſt *zugleich ein Fürſichſein* deſſelben: das Lebendige xiſtirt für ſich und beweiſt dies dadurch, daß es jenen Eingriff n das Lebloſe thut und dieſes ſich aſſimilirt. Dies kann von dem los Exiſtirenden — und wäre dies auch die Sonne oder irgend in Weltkörper — nicht geſagt werden: ſo hat die Sonne das Sein nicht in ſich wie die Pflanze, ſo die Erde auch nicht; ſie at ihr Centrum. Aber was iſt die Centralität der Erde gegen ie Centralität des Lebens? Sonne, Mond und Erde exiſtiren eines für ſich, und auf dieſes Fürſichſein kommt es uns hier an. Daher zu ſagen iſt: die lebendige Pflanze, das Thier hat einen

höheren Werth als die Sonne; die Sonne ſieht ſich nicht, aber der Adler, der Luchs ſchaut das Licht: für das Thier iſt das Licht zum Moment herabgeſetzt. Vermittelt iſt das ſelbſtſtändige Leben weiter als individuelles und einzelnes, beſonders wie es das animaliſche iſt, durch anderes ſelbſtſtändiges Leben: die Elemente worin die Pflanze exiſtirt und lebt, ſind gegen ſie ein Unſelbſtſtändiges, Accidentelles; ſie iſt das Subſtantielle, ein Selbſtſtändiges. Aber dieſe ſelbſtſtändige Pflanze wird vom Schaafe gefreſſen, und ein großer Theil der thieriſchen Welt vermittelt ſeine Exiſtenz durch anderes Selbſtſtändige. Wie die Pflanze die Luft ſich aſſimilirt, ſo aſſimilirt das Thier ſich die Pflanze, verwandelt es dieſelbe in ſich. Aber auch hierin — indem ſich durch Lebendiges vermittelnd — iſt offenbar eine Unentbehrlichkeit des einen für das andere, ein Bedürfniß, — und bei dem Thier ein Gefühl dieſes Bedürfniſſes, ein Anhängigkeitsgefühl. Im Selbſtſtändigen als ſolchem ferner hat eben daſſelbe als Lebendes ſein Beſtehen: und ſein Beſtehen iſt auch vermittelt durch das Selbſtſtändige als Lebendes. Die Erde (nicht humus, ſondern tellus) iſt für Pflanzen, Thier und Menſch das, worin und worauf das Lebende Beſtehen hat. Jene ſelbſtſtändigen Naturen alſo, obzwar und wie ſie jede für ſich ſelbſt ſind, jede um ihretwillen exiſtirt, haben doch für dieſes Sein ihrer ſelbſt, für ihre ganze Exiſtenz wenigſtens die Erde nöthig, ſie iſt ihnen unentbehrlich: in der Luft ſchlägt keine Pflanze Wurzel. — Endlich das Lebendige nicht als ſolches, ſondern

γ. als ſeiner ſich bewußt — das ſelbſtſtändig Exiſtirende alſo ſich wiſſend, zum Bewußtſein ſeiner gelangend, das Geiſtige, der Geiſt. Dies Selbſtſtändige iſt auch im Verhältniß ſowohl zum Leben überhaupt (β) als auch zum concreten Daſein überhaupt, welches noch kein Leben iſt (α). Seiner ſich bewußt hat, wie es hier bezeichnet werden kann: das Subject das Sein in ſich, du in dir, und wer kann dich dir entreißen? und iſt es hiermit das Subſtantielle, die intelligente Sub-

tanz, nicht die animalische oder vegetative, ein substantiell In-elligentes. Was auf den beiden vorigen Stufen (β und α) ein Subſtantielles war, iſt auf der Stufe des Geiſtigen ein blos Acci-entelles: was dort an und für ſich als ſelbſtſtändig galt und lt, iſt hier ein Unſelbſtſtändiges: das Leben, das du haſt, das Accidenz: du biſt das Subſtantielle, Selbſtſtändige. der ſchneidend: das Thier als ſolches iſt das concrete Leben nd heißt daher animans; es hat kein Leben, es iſt das Leben, s concret Lebendige. Der Menſch hingegen hat das Leben; er t; das Leben iſt ſein; ſein Leben nennt er ſein Eigenthum, das m kein Anderer rauben könne. Aber was mein Eigenthum iſt, s bin ich nicht, das hab' ich nur. Alles nun, worauf das eben ſich bezieht, ſei es das Selbſtſtändige oder Unſelbſtſtän-ige (α), ſei es der Weltkörper oder ſeine Elemente, iſt wie das eben ſelbſt dort, wo das Selbſtſtändige der Geiſt iſt, in Unſelbſtſtändiges und durch den Geiſt zum Unſelbſtſtän-igen herabgeſetzt. So lange der Menſch noch nicht, obzwar ſeiner s Menſch ſich bewußt, zur Erkenntniß ſeines Weſens, welches as geiſtige iſt und zur Erkenntniß ſeiner als des geiſtig Selbſt-ändigen gekommen iſt, kann er Anderes außer ihm, wie er es ührt als Selbſtſtändiges, auch in ſeiner Selbſtſtändigkeit nehmen nd dieſe über ſich anerkennen: ſo fällt er vor der Sonne nieder, or der Erde, Pflanze, dem Thiere. Aber ſo wie er zum Be-ußtſein ſeiner geiſtigen Selbſtſtändigkeit gekommen iſt (im Chri-enthum), ſo wird alles Andere zum Unſelbſtſtändigen herabgeſetzt: h der Geiſt kann mich nur beugen vor dem Geiſte, nicht vor er Sonne, Erde: ihr ſteht in meinem Dienſte. Indeß der enſchliche Geiſt kann gleichwohl, ein ſo beſtimmt ſelbſtſtän-iger er ſei, doch nicht für ſich die Außenwelt, ihr Leben nd die eigene Lebendigkeit entbehren: ſeine Selbſtſtändigkeit iſt, bwohl nicht die animaliſche oder mechaniſche, doch eine durch die nimalität, durch den Mechanismus des Himmels und der Erde edingte: ihm ſind in ſeinem Weſen und für daſſelbe, wie es

Denken, Wollen, Forschen, Wissen und Wirken ist, Gehirn und Nerven, Herz und Eingeweide, Blut und dessen Umlauf erforderlich, und also auch alle jene Momente und Elemente, durch die das Leben selbst sich vermittelt.

Schluß der unter a. gestellten Untersuchung:

Wir haben das Wesen Gottes begriffen und erkannt als das Sein, welches nicht ein Leben, nicht ein Leuchten, nicht ein mechanisches Bewegen, sondern welches das Denken ist: wir haben indem das Wesen so erkennend, Gott erkannt als den Geist, haben dann seine Selbstständigkeit, sein Wesen, welches die Substantialität selbst sei, erkannt als das Sein Gottes nicht in Raum und Zeit, sondern in sich absoluter und ewiger Weise: — **der ewige Geist in sich Geist und aus keinem andern. Aus dieser Erkenntniß geht die andere hervor vom Wesen Gottes, dem als dem selbstständigen alle Bedingungen des Lebens, Daseins entbehrlich sind.** Diese Erkenntniß also ist zuvorderst die Negation aller Bedingungen, unter denen der Geist als menschlicher Geist ist, wird und als Geist wirkt. In dieser bloßen Negativität ist jene Erkenntniß die der **absoluten Bedürfnißlosigkeit.** Außer Gott ist nichts, das nicht eines Andern bedürfe, stehe es auch auf den Stufen des Daseins und Lebens noch so hoch. Der größte Geist als menschlicher ist doch ein durch das Leben und durch die Leiblichkeit, durch das Leben seines Volkes bedingter, ein solcher, dem Anderes unentbehrlich ist, der also sich durch sich rein und allein nimmer und nie genügen kann. So wie die Betrachtung aber sich im Gedanken Gottes auf ihn und sein Wesen richtet, so erkennt sie ihn **negativ** als den, welcher **bedürfnißlos,** und **positiv** als **den sich und Allen Genügenden, den Allgenugsamen.** — Diesen Begriff gilt es nun; ihm wären wir also durch Reflexion auf die eine Seite des Begriffs nahe gekommen.

ad b. Das aus ihm selbst Sein Gottes — identisch mit dem in ihm selbst Sein — ist, da es das Sein als Denken ist,

mit ein Thun, nicht bloßes Sein: daher der früher ausgesprochene kühne Satz: Gott ist seine That. Das Thun als Wesen nun ist, wie in dem Gedanken seiner selbst sich offenbart, kein relatives und kein bedingtes, sondern vielmehr absolutes und unbedingtes; er selbst ist es, der aus sich ist. Das Sein als ihm ist als das Thun, als die That, indem absolut und unbedingt, Macht, Selbstmacht — ἡ ἐνέργεια αὐτὴ καθ' αὐτήν. Wird das Sein Gottes als sein sich selbst Affirmiren und dann als sein in sich Sein, als das in ihm Sein, es also die absolute Substanz bezeichnet als αὐτοουσία (treffend und gut von Marheineke): so kann gleicherweise das Sein Gottes aus ihm selbst, indem es das absolute und unbedingte Thun ist, bezeichnet werden als αὐτοενέργεια. Für unsere Aufgabe ist der Begriff der Selbstmacht zu entwickeln.

Der Gedanke nun einer Macht aus ihr selbst und derselben als der Wesenheit Gottes in seiner Selbstheit (Gott ist kein Selbstloses), indem der Gedanke der der absoluten und unbedingten Selbstmacht ist, — hat für den Menschen, so wie dieser ihn faßt, sich einen andern Gedanken gegenüber, auf welchen jener sich bezieht, nämlich den einer Macht nicht aus sich, sondern aus Anderem, einer solchen, die nicht Selbstmacht ist, also näher den einer eben solchen, die zwar Selbstmacht, aber nur bedingter und relativer, nicht absoluter und unbedingter Weise ist: und so stehen wenigstens die abstracten Gedanken im verständigen Bewußtsein, in der bloßen Reflexion einer bedingten und unbedingten Selbstmacht einander gegenüber und im Verhältniß zu einander. Durch die Reflexion auf dies Verhältniß, welche zu die Speculation führt (der Verstand bleibt bei sich und bei dem Verhältniß stehen), entwickelt sich der Begriff der absoluten Selbstmacht, dessen Entwickelung wir nicht entbehren können für die Erkenntniß. Mittelst der Reflexion zeigt sich das Verhältniß, wie das frühere oben, auch als ein dreifaches:

α. es ist vorerst die blos körperliche Substanz oder

der Körper in seiner Selbstständigkeit, der sich verhält zur Macht als absoluter und unbedingter, während die seinige nur eine relative und bedingte Macht ist. So ist sie — die seinige — eine Kraft, δύναμις, als relativ und bedingt Kraft in irgend einem Grade, stärkere oder schwächere bis zur stärksten Kraft. Kant sagt von der Kraft in ihrem Begriff, sie sei die Causalität einer Substanz. Diese Angabe können wir uns hier gefallen lassen für unsern Zweck. Die Substanz in ihrer Wirksamkeit als die thätige in irgend einem Grade bis zur größten Mächtigkeit hin — ist die Kraft und hat dann als das logische Subject die Kraft in ihrem Grade zum Prädicat oder zur Accidenz, wenn sie als Substanz begriffen wird.

Die Wirksamkeit nun, die Causalität der blos körperlichen Substanz, der substantiirten Masse ist zuvörderst die mechanische mechanische Macht, mechanische Energie, und — indem die eines Weltkörpers — ist diese mechanische Thätigkeit Selbstmacht: die Erde schwingt sich um ihre Achse und geht um die Sonne; diese Bewegung ist ihre Macht. Selbst der Mond, der zwar er nicht sich um die Erde schwingt, sondern sie ihn um sich herumschleudert, ermangelt doch nicht als eine Substanz, der Causalität die Kraft ist, der mechanischen Macht. In ihm ist die Kraft, womit er einerseits sich in sich zusammenhält, — zerfährt nicht auseinander, er ist und bleibt compact bei sich; andererseits ist sie in ihm jene Wirksamkeit auf die Erde nach der wohlgegründeten Angabe, daß er durch seinen Druck die Ursache sei von der Ebbe und Fluth des Meeres, was auch eine mechanische Thätigkeit ist. So gleicher Weise die Sonne in ihrer Bewegung um ihre Achse, und darin, daß sie alle ihre Planeten, sozusagen ihre Kinder, in ihrer Sphäre erhält und sie alle mit ihrem Lichte erfreut bis zum Uranus hin.

Hier haben wir also in der Mechanik des Himmels eine Selbstständigkeit, die, zugleich in Gradweisen unterschieden, Selbstmacht ist, Thätigkeit jeder Substanz, jedes Weltkörpers im System

durch sich selbst, nicht durch Anderes. Nur wo das Unselbstständige vorkommt (was beiläufig zu erinnern), ist die Macht desselben, so groß sie sei, eine an es von außen hergebrachte, nicht Selbstmacht, nicht ein Thun aus ihm, sondern aus Anderem. Solch Unselbstständiges aber ist jede von Menschen aus was immer für einem Material gebaute Maschine: ihre Wirksamkeit sei noch so groß, wie die der neueren Dampfmaschine, so hat sie dieselbe nicht durch sich, sondern durch den Verstand des Menschen in der Composition solcher Theile mit einander, daß sie zusammenwirkend etwas zu bewirken im Stande sind. Hier ist gleich das Relative der Kraft und ihr Bedingtsein anerkannt; nicht so bei jenem selbstständigen Körper, da ist diese Anerkenntniß nicht gleich auch bei der Hand. In einer Maschine wird eben darum der Mensch, so wie er einigermaaßen zu Verstand gekommen ist, seinen Gott nicht ahnen, wie die Wilden anfangs vor den Uhren einen göttlichen Respect hatten. Aber in der γαῖα, luna die Götter zu erkennen, hat der Mensch selbst auf der Stufe des Verstandes gethan: denn in diesen ist das Selbstständige leicht anzuerkennen, aber nicht so leicht das Bedingte. Es wird diese Relativität und Bedingtheit sofort begriffen, wenn jede körperliche Substanz, wie jede sich zu sich verhält, zugleich im Verhältniß zu jeder andern betrachtet wird: da wird nämlich alsbald klar, daß es der Erde wohl vergehen müßte, sich um ihre Achse zu drehen, wenn die Sonne nicht wäre: ihre achsendrehende Bewegung ist bedingt durch den Centralkörper ihres Systems; noch weniger könnte sie eine Bahn durchlaufen, hätte in dieser Bahn nicht jener Centralkörper sein Bestehen. Die Sonne scheint eines Andern entbehren zu können, wodurch ihre Bewegung um ihre Achse bedingt wäre und zu welchem Andern sie mit ihrer Energie in Relation stünde; und bei der Sonne scheint also die Macht — als die dieser Substanz — eine absolut unbedingte zu sein, die Sonne der Sonnengott. Aber ihre Relation zu ihren Planeten ist doch nicht zu verkennen: sind diese weg, wo ist ihre

bewegende Macht? und einen tieferen Grund ihrer Subſiſtenz
ihrer Macht ahnend, haben ſelbſt Aſtronomen mit Recht vor
geſetzt, für die Sonne gebe es auch einen Centralkörper, um
auch ſie ſich bewege; ſie ſei Glied in einem höheren Syſtem,
ihre Planeten dann wie Monde. So, hat man vermuthet, be
ſich unſer ganzes Sonnenſyſtem in tauſenden von Jahren
den Sirius.

Alſo in der mechaniſchen Bewegung ſelbſtſtändig
Körper, körperlicher Subſtanzen muß anerkannt werden, daß ſ
dieſelbe Anderes unentbehrlich ſei, als Bedingung o
welche ſie nicht ſtatt haben, nicht mechaniſche Macht ſein kann,
folglich daß ſie zu dieſem Andern im Verhältniß ſtehe. Die M
des Himmels — des Tien in der chineſiſchen Religion, die M
des Indra bei den Indiern iſt eine bedingte Selbſtmacht, iſt n
das Weſen Gottes. Die älteren Naturforſcher und großen M
thematiker (Newton) erkannten dies Relativ- und Bedingtſein
mechaniſchen Macht ſo ſehr an, daß ſie ſupponirten, die Bewe
der Erde um ihre Achſe und dann ihr Gang um die Sonn
von außen an ſie gekommen, durch einen Stoß: da wäre ja
Abſolutſein bis zur Negation der Selbſtmacht negirt, dieſe M
wäre eine durch den Stoß hervorgebrachte, eine Wirkung der
lichen Allmacht. Das iſt eine Hypotheſe, aber ſie erläute
ſern Satz.

Die ganze mechaniſche Macht nun hat zu ihrer for
len Bedingung den Raum und die Zeit: alle mechaniſche
locomotive Bewegung. Aber in der Bewegung des Mechaniſch
herrſcht, was ihre formelle Bedingung betrifft, das Räumliche
das Zeitliche ſteht nach; und wo es ſich umkehrt, wo die Z
vielmehr die formelle Bedingung iſt der Bewegung der Subſtan
als ſolcher, da iſt die Bewegung eine andere, die chemiſche Bew
gung, der chemiſche Prozeß, eine Bewegung von innen heraus i
der einen und ſelben Subſtanz, ſo daß die Subſtanz ihre Attri
bute verändert und die Bewegung eben die Veränderung dieſer

Attribute ist, sie in ihren Attributen sich verwandelt, als Substanz aber beharrt. Schon das von der Sonne ausströmende Licht, als das sie ihre Selbstmacht äußert, bedarf, damit es Licht sei und als Licht sich zeige, eines Andern, wohinan es gehe, wohinein es ströme und worin es erst eigentlich sich als Licht hervorbringt. Gesetzt, der Raum des Himmels sei leer, und in ihm nur die Sonne als Substanz wirkend, was würde denn aus diesem Wirken? Ihre Macht trifft auf nichts, ihre Macht wäre die in's Unendliche sich verlierende. Aber so wie der Sonne sich gegenüberstellt ein Planet mit seiner Atmosphäre, und die von ihr ausgehende Macht trifft in die Atmosphäre, so wird in dieser Atmosphäre ihre Macht, die ein blos Inneres, nur Mögliches ist, zum Licht; und trifft diese Sonnenmacht mittelst der Atmosphäre — des Mediums — in's Auge, so wird das Licht gesehen: zwar ist es sichtbar durch sich selbst, aber von selbst wird es nicht gesehen. Also schon hier beginnt, damit es Licht sei, ein chemischer Prozeß der Sonne mit der Erde und der Atmosphäre: es giebt kein Licht ohne Atmosphäre, ohne Auge. Dieser Gedanke der Naturphilosophie fängt an, auch in der Erfahrung sich zu bestätigen, besonders wo diese genau angestellt wird. Vor etwa 20 Jahren ging in Petersburg ein Engländer in einem Luftballon am Tage in die Höhe und kam höher als der Tschimborasso; in der Höhe des Himmelaja-Gebirges konnte er in die Sonne sehen, sie stand vor ihm wie ein Mond, die Brenngläser des Engländers brannten nicht an, das Licht hatte seine Energie verloren. Also schon dieser Prozeß ist als chemischer ein sehr bedingter; auch da in der Natur finden wir den Begriff der absoluten Selbstmacht nicht; unbedingt und absolut ist sie nicht.

Die körperliche Substanz nun — Weltkörper ꝛc. — ist nicht der einzige Gegenstand der menschlichen Erkenntniß; sie ist nicht auf die körperliche Substantialität beschränkt, sondern sie hat ihren Gegenstand weiter auf einer höheren Stufe als der der bloßen

Körperlichkeit. Indem die abſolute und unbedingte Selbſtm
von uns gedacht wird, bezieht ſich dieſer Gedanke

β. auf das ſubſtantielle Subject (im Unterſchied v
blos logiſchen Subject), deſſen Thätigkeit Macht ſei
zwar Selbſtmacht, wie die der körperlichen Subſtanz gleichf
war. Das ſubſtantielle Subject hat die bloße Körperlichkeit h
ſich und unter ſich: es iſt das Lebendige in der zweifachen
ſtimmtheit als pflanzlich und thieriſch Lebendiges. Bei
der Pflanze und dem Thiere, iſt das Leben gemeinſam: das L
ſelbſt aber iſt durch und durch Thätigkeit und zwar nicht etwa
Kraft — von Kräften des Lebens wird nur uneigentlich ge
chen — ſondern vielmehr als Macht, Energie. Bei'm Leben
verläßt uns die Kant'ſche Definition von Kraft, daß ſie ſei
Cauſalität der Subſtanz. Das Lebendige iſt aus der blo
Subſtantialität heraus und in die Subjectivität getreten, und h
das Subſtantielle nur noch an ſich als Accidentelle
das Leben iſt über die bloße Cauſalität — als ſolche und
Kraft der Subſtanz — wie über die Subſtanz erhaben. Le
ſein ſagt nicht nur mehr als ſich um ſeine Achſe oder die
bewegen, als leuchten, ſcheinen, ſchweben, fallen, ſondern ſagt
ganz etwas Anderes. Das Weſen des Lebendigen und
Lebens iſt das ſich von ſich affirmiren, das in ſich ſei
und ſo daß dies in ſich ſein das aus ſich ſein iſt; alſo g
rade wie in der Idee Gottes, deſſen Weſen daſſelbe
Daher iſt auch die Vorſtellung von Gott, daß er mechaniſch
chemiſch ſich bewege, die Vorſtellung von den Geſtirnen als
gen Göttern — eine niedrige Vorſtellung. Aber die Vorſtellung
von einem lebendigen nicht: ſie beſteht mit dem Gedanken deſſelben
und ſeiner Erkenntniß. So wird auch Jehova als der Lebendige,
Erhabene vorgeſtellt: Gott eben ſo im N. T. Das Leben nämlich, das Aus-ſich-ſelbſt-ſein als das Leben iſt die Macht über die Kraft und ſogar über die Selbſtmacht der körperlichen Subſtanz als ſolcher; dieſe Selbſtmacht iſt nach dem

digen theils mechanische, theils chemische Bewegung, in beiderlei ziehung ein Prozeß. Im Leben ist beiderlei Prozeß aufgehoben: ist die Negation der mechanischen und chemischen Bewegung; Thätigkeit des Lebens ist organische Bewegung, seine acht ist die organisirende und organische. Beide, die mechani- en und chemischen Prozesse, die in der körperlichen Substanz bstantiell sind, sind im lebendigen Subject accidentell, momentan, r Bedingung, nicht Elemente des Lebens. Die Verdauung des hieres ist ein ganz Anderes als eine chemische Auflösung im agen, ist ein organischer Prozeß, dessen Product das Blut ist: lut kann kein Chemiker machen. Aber in der Verdauung ist ne chemische Auflösung enthalten, diese aber ist nur die Bedin- ung. Weiter: die mechanisch wirkende Macht ist die der Schwere - Gravitation — und so die über jede körperliche Substanz als sche: von dieser Macht wird der Körper beherrscht. Die Schwere t es, kraft deren Alles, was körperlich substantiell existirt, sich ach dem Centrum hinbewegt und bewegen muß gleichsam ab- ärts in die Tiefe hin; und nur das einerseits in sich gehalten n des Körpers und andererseits das sich um seine Achse bewe- n (z. B. der Erde) verhindert, daß der Körper falle, in das entrum hineinstürze. Wenn die Erde aufhören würde, sich um re Achse zu bewegen, so müßte sie in die Sonne stürzen — das äre ihr Fall. Verlöre der Mond sein in sich gehalten sein — ne sogenannte Attractionskraft, so käme der Mond auf sie herab. ie mechanische Bewegung ist also die in's Centrum hinein. Die ganische Bewegung aber, das Leben, ist die der me- anischen Bewegung entgegengesetzte und die sie bis zu nem gewissen Grade hin, der die Grenze jener Bewegung ist, ufhebende. Dies stellt sich in's Klare folgendermaaßen: Aus em Keime im Boden schießt die Pflanze hervor, ihr Wachsen t ein von sich Aussteigen; so geht sie in die Höhe bis zu ihrer Vollendung. Dies in die Höhe gehen von innen heraus ist das Entgegengesetzte der mechanischen Bewegung. Das Wasser fällt,

nie ſteigt es; ſcheint es zu ſteigen, wie in den natürlichen Fon
nen, ſo iſt es der Druck, der es treibt; ſein Steigen iſt nur
umgekehrtes Fallen. So auch bei unſeren Wurf- und ande
Maſchinen. Wie ganz anders im vegetativen Leben! So
kleiner unſcheinbarer Keim in der härteſten Hülle bricht nicht
dieſe Hülle durch; ſondern auch — wenn nur der Boden n
zu ſehr verhärtet iſt — hebt die Scholle in die Höhe: es g
immer aufwärts trotz des mechaniſchen Geſetzes, immer aufwä
bis Gott ihnen ſteuert, daß ſie nicht in den Himmel wach
Die pflanzliche Bewegung jedoch haftet noch in d
körperlichen Subſtanz ſelbſt mit der Wurzel der Pflanze,
alſo zugleich noch in der bloß mechaniſchen Bewegung: das Le
hebt an im Leben, aber zugleich im Lebloſen und hält im Lebloſ
feſt: ſo fern iſt die Bewegung gewiſſermaaßen gefeſſelt. Ab
das Leben als das thieriſche reißt ſich vom Boden l
iſt auch in ſeinem Princip und Anfang über die mechaniſche
wegung und die blos körperliche Subſtanz hinaus. So iſt
organiſche Bewegung des Thieres die ſeiner Glieder und ſ
ganzen Leiblichkeit von Ort zu Ort als Selbſtbewegung.
Selbſtmacht, die das Leben iſt, ſteht demnach nicht nur höher,
dern iſt auch eine ganz andere als die, welche die Macht der b
körperlichen, ſubſtantiellen Selbſtmacht iſt: jene iſt die ſubjectiv
Selbſtmacht. Doch ſo wenig jene abſolut und unbedingt i
eben ſo wenig auch dieſe: das Leben in ſeiner zweifachen Fo
des Pflanzlichen und Thieriſchen oder die ſubſtantielle Subjecti
vität kann nicht entbehren die körperliche Subſtanz und deren Ma
Jenes iſt das Leben auf Erden, bedingt durch die Erde, und in
Relation zu ihr — irdiſches Leben, und bedingt zugleich durch da
Verhältniß der Sonne und ihres Lichtes zum Leben — ſolariſches
Leben. Mittelſt des Sonnenlichtes wird die Macht, die das Leben
iſt, angeregt und mittelſt der Wärme kraft des Lichtes. So hoch
das Leben alſo ſteige, zur Entbehrlichkeit des Mecha-
nismus überhaupt, der körperlichen Subſtantialität insbeſondere

nn es daſſelbe nicht bringen, alſo nicht zur Bedürf-
ißloſigkeit: es thut ſich wohl genug, aber mittelſt eines An-
rn, nicht mittelſt ſeiner, — das thieriſche mittelſt des pflanzlichen
ebens, des irdiſchen Lebens; die Pflanzen ebenſo. Die Selbſt-
acht alſo auch auf dieſer Stufe iſt eine ebenſo endliche,
egrenzte, nicht das Weſen Gottes, obwohl er als der Leben-
ige vorgeſtellt wird, ſondern das Weſen der Creatur. Aber
ie Erkenntniß des Menſchen geht auch über die Stufe, worauf
er Gegenſtand als lebendiger ſteht, hinaus. Der Gedanke näm-
ch der abſoluten und unbedingten Selbſtmacht bezieht ſich

γ. auf den des intelligenten Subjectes, deſſen Thä-
igkeit gleicherweiſe Selbſtmacht iſt. Das intelligente iſt kein
ur ſubſtantielles Subject, wie das lebendige iſt (unter β), ſondern
ielmehr das, welches das Leben und die ganze Lebendigkeit nur
n ſeiner Aeußerlichkeit hat, in Anſehung deſſen das Leben
mit ſeiner Subſtantialität ein bloßes Accidenz iſt. Das thie-
riſche Subject iſt kraft ſeiner Organiſation wohl über die Sub-
ſtanz hinaus, das intelligente Subject aber auch über das Thier
hinaus. Der Menſch, Er das intelligente Subject, hat die Ani-
malität, die Individualität, Leiblichkeit und Lebendigkeit nur zu
einer ſeiner Beſtimmungen, ſie iſt aber nicht ſein Weſen. Sein,
des Menſchen, Weſen iſt das Sein als das Denken in
der Identität des Denkens mit dem Wollen. Das Sein
als das Denken iſt wie das Sein in ſich und wie die Affir-
mation ſeiner von ſich, ſo auch das Sein aus ſich, aus kei-
nem Andern; und ſpricht ſich aus in dem Wörtchen „Ich“:
ſo afficirt das Subject ſich von ihm ſelbſt, iſt ſein eigener Gegen-
ſtand, iſt in der Einheit mit ſich; und ſo als das Ich iſt es nicht
ein aus dem Andern gewordenes, ſondern das aus ſich ſelbſt
Seiende, das in ſich ſelbſt iſt, nicht ein Anderes zum Grunde hat.
Das Weſen des intelligenten Subjectes iſt die Macht, was jenes
in ſich ſein als Aus-ſich-ſelbſt-ſein betrifft: der Menſch iſt
ſeine That — in Anſehung ſeines Charakters, den er ſich

giebt, thätig, wollend, practiſch. Die Subſtantialität alſo h
der intelligenten Subjectivität als ſolcher iſt gar nicht mehr
Subſtantialität zu faſſen, zu denken und zu begreifen, ſonde
zu ſagen als Spiritualität: das Subſtantielle des Menſ
iſt das Geiſtige, nicht das mechaniſch- oder chemiſch-wirk
Das intelligente Subject kann daher bezeichnet werden als
ſubſtantielle Geiſt; wie er ſeine That iſt, ſo iſt ſein We
die Macht — Selbſtmacht. Macht, worüber? — über d
Leben, das er hat: dies nimmt er in ſeinen Dienſt: der
dient der Seele; und ſchlimm und verkehrt, wenn die Seele
Leibe dient. So auch iſt er die Macht über jede Kraft mit
Subſtanz und als Cauſalität derſelben, die Macht über den
chanismus und Chemismus. Franklin erklärt daher den M
ſchen: er ſei ein Maſchinen erfindendes Thier. Aber wer Maſ
nen zu erfinden vermag, weiß das Geſetz des Mechanismus, u
ihn und es in ſeine Gewalt zu bringen. Mit jener Erklärung
aber der Menſch blos ein guter Mitbürger in der nordamer
ſchen Republik, aber nicht im Reiche Gottes. Zur Erläut
weiter: was wird denn bewundert, wenn das Reſultat eine
miſchen Prozeſſes betrachtet wird, wäre es auch nur ein in
gebrachtes Metall, geſchweige eine durch dieſe chemiſche Oper
dem Metall gegebene Form? Der menſchliche Geiſt mit ſei
Verſtand und Willen, welcher die Macht iſt, die die Subſtanz
jenen Prozeß hineinzwingt, ſo daß es zu jenem Reſultat kom
muß. Der alte berühmte Goldſchmidt Benvenuto Cellini, deſſ
Leben Goethe beſchrieben hat, hatte für den König von Frankreich
eine coloſſale Statue des Perſeus zu gießen. Aber plötzlich bei
Ausfließen des Metalls ſtockt das Fließen. Da eilt Benven
in die Küche ſeiner Frau, holt dort an Zinngeſchirr beinahe einen
Centner, auch an Blei: das Metall floß wieder. Der Perſeus
ſteht wohl noch in Paris oder Verſailles. Dieſe geiſtige Macht
über den Mechanismus wird bewundert, und dies beſonders in
unſern Tagen.

Schluß:

Aber dennoch ist auch die Selbstmacht des intelligenten Subjectes eine nur relative und bedingte: unentbehrlich ist dem Subjecte für diese Macht das Leben, unentbehrlich die Substanz mit ihren Kräften, wie sie mechanisch oder chemisch wirken. Dies Leben, sowohl außerhalb des intelligenten Subjectes, wie auch als das Leben der Pflanze, des Thieres und sein eigenes Leben ist bedingt durch die Energie des Lebens (Gehirn, Herz ꝛc.). Also selbst auf dieser höchsten Stufe des Gegenstandes für unsere Erkenntniß in Bezug auf die absolute Macht zeigt sich das Bedürfniß. Bedürfnißlosigkeit ist nicht das Wesen des Menschen.

Die Reflexion auf beide Seiten ist geschlossen.

In der unter a. und b. angestellten Betrachtung durch die Momente α. β. γ. hindurch kommen die Menschen zum Bewußtsein von der Welt in der Bestimmtheit

1) des Körperlichen, — Körperwelt;

2) in der des Lebendigen, — Pflanzen- und Thierwelt;

3) in der des Geistigen oder Intelligenten, — Menschenwelt.

Das Wesen in dieser einen und selben Welt in jener dreifachen Bestimmtheit — natura corporis, natura animantis, natura hominis — ist ihr in-sich- und aus-sich-selbst-sein, aber bedingt durch das Werden. Die Körperwelt ist die in und aus sich gewordene; die Pflanzen- und Thierwelt die fort und fort aus sich werdende, sich producirend und reproducirend; und die Menschenwelt gleicherweise. Das Wesen der Welt also als dies Sein hat zur Voraussetzung und Bedingung das Werden; der Mensch — das höchste in der lebenden und Körperwelt — ist seine That, aber er ist dieselbe nur als der werdende und seine That als die gewordene. Das Wesen Gottes hingegen, indem es das absolute und unbedingte Sein als das Denken ist, hat nicht zu seiner Voraussetzung und

Bedingung das Werden; das in- und aus-ſich-ſein Gott
iſt weder ein werdendes noch ein gewordenes; die Bewegu
welche das Werden, und das Ergebniß dieſer Bewegung, welch
das Gewordenſein iſt, ſind in Gott negirt: Er iſt in ſich und a
ſich, ohne daß Er wird, noch geworden iſt. Dies iſt denn du
die Vorſtellung der ἀγεννησία τοῦ θεοῦ dem gemeinen Bewu
ſein näher gebracht: θεὸς ἀγεννητὸς iſt der Ausdruck jener u
endlichen Negation des Gezeugt- und Geborenſeins.

Die Selbſtſtändigkeit nun als das in ſich ſein Got
tes auf der einen Seite des betrachteten Verhältniſſes, un
die Ewigkeit deſſelben oder — wie die Erkenntniß derſelb
näher ſich ergab: die Selbſtmacht auf der andern Seite jen
Verhältniſſes ſind nicht als ſolche zwei Seiten eines Ver
hältniſſes in Gott ſelbſt neben oder außer einander — n
eben ein Verhältniß derſelben zu einander anerkannt werden u
bleiben müßte; ſondern ſie ſind die eine, die Selbſtſtändigkeit, u
die andere, die Selbſtmacht, und dieſe was die eine iſt. E
ſind beide an und für ſich die eine und ſelbe Weſenh
Gottes. Alle Relation und alle Bedingtheit iſt ſomit in d
Idee der Identität oder Einheit beider negirt, au
hoben. Das dieſe Negativität, dies Aufheben vermittelnd
Element iſt beiden, der Selbſtſtändigkeit und Selbſtmacht ge
meinſam; in dieſem Elemente ſind ſie — die auf einander ſich
beziehend von einander verſchieden ſind — nicht verſchieden. Dies
Element nämlich iſt, angehend die Selbſtſtändigkeit Gottes,
ſeine Entbehrlichkeit alles Andern; der Welt iſt in ihren
Beziehungen nichts unentbehrlich; und angehend Gottes Selbſt-
macht iſt es die nämliche Entbehrlichkeit alles Andern.
Gott bedarf dazu, daß er ſei, weder des Werdens, noch irgend
eines Andern dazu, daß er der Selbſtſtändige ſei: und eben ſo
wenig bedarf er, was das Sein aus ſich oder ſeine Weſenheit als
die Ewigkeit oder Selbſtmacht angeht, des Werdens und irgend
eines Andern, damit er aus ſich ſei der Ewige und damit er der

Abstmächtige, damit sein Wesen die Selbstmacht sei. Dies icht-bedürfen für sein Wesen, diese Entbehrlichkeit — jenes meinsame in beiden — ist mit einem Worte die göttliche edürfnißlosigkeit. Er ist der allein Bedürfnißlose. In der dürfnißlosigkeit also, gewissermaßen einem Dritten, sind die zwei einander verschiedenen und in Relation zu einander stehenden die Selbstständigkeit und die Selbstmacht — sind sie beide halten, und ist ihr Unterschied von einander und ihre Relation einander negirt oder aufgehoben. Aber der Begriff der edürfnißlosigkeit selbst ist so doch nur erst ein relati-r, nicht der absolute, nicht die Idee; und mittelst seiner ist so s Wesen Gottes in jener Einheit der beiden Seiten des Ver-ltnisses noch nicht erkannt. „Gott ist der Bedürfnißlose" dabei nn die Wissenschaft nicht stehen bleiben. Der Begriff ist das lative. Wie so? Bedürfniß ist selbst ein Negatives, eine gation; das wessen ich bedarf, was es auch sei, Luft, Licht, rniß, habe ich nicht, es mangelt mir. Dies Nicht-haben, angel haben ist ein Negatives. Die bloße Negation des dürfnisses, also das Nicht dieses Nichts, dieses Mangels, Bedürfnißlosigkeit ist ja eine Relation ihrer selbst auf ne andere Negation: das Nicht des Bedürfnisses steht in lation zu dem Nicht, welches das Bedürfniß ist. Zwei Nega-nen constituiren nun wohl eine Affirmation; aber so lange sie r diese Negationen, bleibt in der Affirmation noch ein Verhält-ß, und eben das entspricht dem Gedanken Gottes nicht. Also mit, daß gesagt wird „Gott ist der absolut Bedürfniß-se", ist noch nicht gesagt, welches das Wesen Gottes i absoluterweise: hier ist noch eine Relation. Aber vorerst wird ch bei diesem relativen Begriff noch zu verweilen sein.

Nämlich mit einem Rückblick — das Insichsein Gottes t nicht das Sein im Raume und nicht das Sein des Rau-nes in ihm: sein Wesen als die Selbstständigkeit oder Subsan-ialität bedarf, damit es dieselbe sei, des Raumes in keiner Be-

ziehung, iſt das gegen ihn bedürfnißloſe. Eben dies Inſich- als das zugleich — pariter — Ausſichſein Gottes oder die Selbſtmacht (und Ewigkeit) iſt nicht ein Sein in der Zeit und kein Sein aus dem, was in der Zeit iſt: Gott ſei hat auch die Zeit nicht zu ſeinem Inhalte im Unterſchiede ihr Momente. Sein Weſen vielmehr als das ewige und als Selbmacht iſt das abſolut Gegenwärtige, ſo daß dieſe Gegenwart nicht Moment der Zeit iſt, ſondern in ihr die Momente der Zeit, Vergangenheit und Zukunft und die zeitliche Gegenwart — das Mittlere — aufgehoben ſind. Gott alſo bedarf für ſein Weſen, welches die Ewigkeit, Freiheit oder Selbſtmacht iſt, ſo wenig der Zeit wie des Raumes: ſein Weſen iſt auch gegen die Zeit die Bedürfnißloſigkeit ſelbſt.

Nun aber: Raum und Zeit in ihrer unzertrennlichen Einheit von einander, in ihrer Identität mit einander ſind weder Raum noch Zeit, ſondern als Beides in Einem die Materie, ἡ ὕλη. Zwar gehen die Menſchen ſchwer daran, die Materie — wie ſie wohl ſagen — blos als die Identität des Raumes und der Zeit zu begreifen, und dieſe Identität beider blos als Materie zu erkennen. Nein! meinen ſie im Gefühl, Taſten — die Materie muß noch etwas Anderes ſein; Materie, wie ich ſie nenne, undurchdringlich ſein, Widerſtand leiſten. Woher das, daß dieſer Begriff nicht in die Köpfe will, beſonders dort, wo dieſe Köpfe die Phyſik vor ſich haben? Die Phyſikanten verſchmähen die hohe Harmonie der Naturphiloſophie. Der Grund dieſes Widerſtrebens gegen jenen Begriff und die Erkenntniß der Materie iſt die eingewurzelte Vorſtellung vom Raum höchſtens als dem bloßen Außereinander, wie es leer ſei und ſo viel als Nichts, alſo durchdringlich, — und von der Zeit als dem bloßen Nacheinander, wie ſie eben ſo leer und nichtig ſei. „Ja! wenn das darin wäre!“ — Aber das Weſen des Raumes, indem es dies Außereinander iſt, iſt zugleich das Beſtehen: der Raum iſt das beſtehende Außereinander. Das Weſen der Zeit als dies Nach-

einander ist zugleich das positive Gegentheil des Bestehens, das Nicht-bestehen, das stets fort und fort gleichsam Fließen. Der Raum steht, die Zeit geht. Oder: der Raum als das bloße Außereinander ist nicht von der Stelle zu bringen; die Zeit als bloßes Nacheinander ist nicht zum Stehen zu bringen. So hebet nun doch die Vorstellung auf! Raum und Zeit sind in der Vorstellung der Menschen wohl außereinander: erst Raum, dann Zeit. Aber Raum und Zeit sind an sich und in sich selbst von einander unzertrennlich, in einander, sind der eine, was er ist, nicht ohne die andere, die andere nicht ohne den einen. So selbst die (gewöhnliche) Physik: „die Räume werden gemessen durch die Zeiten, die der Körper braucht." Weiter: durch die von ihm unzertrennliche Zeit nun giebt gleichsam selbst der Raum, der das starre Bestehen ist, sich die Bewegung: die Starrheit des Bestehens hört auf. Und durch den von der Zeit unzertrennlichen Raum giebt sich die unstatthafte wechselnde Zeit ein Bestehen. Der Raum ist durch die mit ihm verknüpfte Zeit in der Bewegung: die Zeit ist durch den mit ihr verknüpften Raum in einer Stellung, Haltung, sie fixirt sich. Beides zusammen ist der als Zeit sich bewegende Raum und die als Raum bestehende Zeit: das ist die Materie, das Wesen, welches eben so ein Bestehen hat wie kein Bestehen, und ebenso kein Bestehen, wie ein Bestehen. Gleich dem Raume, dem einen Elemente der Materie, hat die Materie selbst keine Gestalt (der Körper wohl ist gestaltet), keine Farbe; und gleich der Zeit hat die Materie keinen Ton (in der Zeit tönt es, aber die Zeit nicht), keinen Geschmack (wohl das zeitige Obst). Farblos, geschmacklos, tonlos, gestaltlos ist die Materie aus ihrer Wesenheit, worin sie jene Identität des Raumes und der Zeit ist. In diesem Sein der Materie, welches als das Sein des Raumes das Nichtsein ist — der leere Raum, und in diesem Nichtsein ebenderselben, welches als das Nichts der Zeit ihr Sein ist, — in dieser ihrer Wesenheit ist die Materie die Basis,

die Grundlage, der Ausgangspunkt alles Werdens, Ent
hens und Vergehens, dann für den Menſchen in den
men und Zeiten, wie er von ihnen Vorſtellungen gewinnt,
Baſis der Körper-, Thier-, Pflanzen-, Menſchenw
Sofern kann es freilich von der Materie heißen (woher auch
Name?), ſie ſei mater rerum omnium.

Der Körperwelt iſt ſo die Materie unentbehrli
die Weltkörper ſind die geſtaltete, farbige (helle) Materie.

Eben ſo unentbehrlich aber mittelbar iſt für das
ben die Materie, nämlich mittelſt des Körperlichen und
materiellen Elemente, Luft, Licht. Pflanzen und Thiere —
Materielle — iſt vermittelt durch das Körperliche.

Endlich auch die Menſchenwelt bedarf der Materi
lität in ihrem geiſtigen Weſen: hier iſt dem Geiſte die Ma
unentbehrlich vermittelſt der Lebendigkeit.

Alles Werden geht zurück auf die Materie. Darin
der alte Thales ganz recht geſehen: „die Materie iſt das
cip alles Werdens.“ Das Waſſer, ſagt er, ſei dies
nämlich das Waſſer nicht als elementariſches, ſondern es a
Vorſtellung für das Flüſſige, es als das Beſtehende in der
als das Flüſſige im Raume; es als das im Beſtehen zugleich
Fließende und Verfließende.

Was jene Bedingtheit des menſchlichen Geiſtes durch
Materie in der Vermittelung durch das Leben betrifft, ſo war
ganz recht, den Menſchen zu nennen πνεῦμα ὑλικόν. Kurz,
Welt in der oben angegebenen dreifachen Beſtimmtheit iſt als
und aus ſich ſeiende in ihrem Weſen zwar die für ſie ſelbſt ſeien
aber das Fürſichſein des Menſchen, des Lebendigen,
blos Körperlichen iſt zugleich ein für dieſe Sein des
Materiellen, und die Welt ſo die materielle.

Das In- und Ausſich ſein Gottes iſt in Einem das
Für ſich ſein Gottes; aber für ihn iſt die Materie nicht
und er iſt nicht für die Materie: ſie hat keine Exiſtenz außer,

ben Gott, etwa wie in der alten Vorſtellung zweier Principien: ott der Ewige, die Materie auch die Ewige. Gottes für ſich in iſt nicht das für ihn ſein der Materie, ſondern das rch ihn ſein des Raumes, der Zeit und der Einheit ider, der Materie, das durch ihn ſein alles deſſen, was e Materie zu ſeiner Bedingung hat. In der Lehre der Welt- öpfung heißt es daher mit Recht ſeit Auguſtin „ex nihilo crea- s est mundus.“ Rein für ſich und aus ſich iſt die Welt durch in geworden.

Mit der Bedürfnißloſigkeit Gottes iſt nahe verwandt der Ge- nke der Materie, wie mit der Ewigkeit der Gedanke der Zeit, ie mit der Subſtantialität und Selbſtſtändigkeit der Gedanke s Raumes.

Das die eine Seite des betrachteten Verhältniſſes — die elbſtſtändigkeit — mit der andern Seite deſſelben — wigkeit oder Selbſtmacht — vermittelnde Moment iſt ie begriffene Bedürfnißloſigkeit: ſie als ſolche iſt die ab- ncte und ihr Begriff der exponirte relative. Aber Gott iſt kein bſtractum, ſondern der Gegenſtand ſeines Gedankens; und das eſen Gottes iſt kein abſtractes, ſondern das ſeinige als das We- n deſſen, der unendlich ſich ſelbſt denkt und ſich ſelbſt weiß. ie Bedürfnißloſigkeit, jenes vermittelnde Element der zweifach einenden Weſenheit Gottes — ſeiner Subſtantialität und Ewig- it — iſt eben weil es das vermittelnde Moment der We- nheit iſt, kein nur abſtractes, ſondern concretes, und ſein Be- griff kein relativer, ſondern vielmehr der abſolute, die Idee ſelbſt. So aber iſt die Bedürfnißloſigkeit als dies vermittelnde Moment nicht nur jenes ſich Verhalten negativ gegen das Be- dürfniß — bedürfnißlos, ſondern vielmehr das Poſitive in dem ufgehobenſein dieſer zweifachen Negation, und ſo die abſolute Genugſamkeit: Er iſt der allein Genugſame.

So iſt er erkannt, er, der allein Genugſame: nur als der Bedürfnißloſe begriffen iſt er blos gedacht, noch nicht erkannt.

Die eine Seite des Verhältniſſes alſo, ἡ αὐτοουσία — Selbſtſtändigkeit oder Ewigkeit — ἡ αὐτοενεργεία — ſind Eines und Daſſelbe Inhalt der abſoluten Genugſamkeit — αὐταρκείας. Das Weſen Gottes als die Allgenugſamkeit hält (tenet, continet) ſeine Subſtantialität als identiſch mit Selbſtmacht. Wenn man den Gedanken der Bedürfnißloſigkeit den vorerſt noch zwiſchen dem Negativen und Poſitiven ſchwe den anerkennt, für einen relativen, ſo iſt mit ihm die Erken und mit ihr die Idee rein poſitiv und aus jener Schwebe he als poſitive Erkenntniß. Hegel in ſeiner Religionsphiloſo (2. Band, pag. 255) ſpricht dies ſo aus: „Gott wird nicht etwas Anderes befriedigt, ſondern allein durch ſich ſelbſt.“ nihil sufficit nisi ipsemet sibi. Das iſt eben dieſes, daß allein ſich ſelbſt genug iſt. Dort wird dies Wort Hegels Bezug auf die chriſtliche Verſöhnungslehre ausgeſprochen. Welt und der Menſch in ihr iſt mit Gott verſöhnt — ſie er ein Anderes als Gott, ſie und der Menſch nicht durch verſöhnt. Durch wen aber? durch die Welt und durch den ſchen nicht, ſondern durch Gott ſelbſt: Er iſt der Verſöhn Welt: ſein iſt die Welt und der Menſch: ſie ſind das Gottes: er iſt der Verſöhner ſeiner ſelbſt; Chriſtus in ſeiner lichen Weſenheit als der Sohn Gottes, nicht in ſeiner menſchl ſchlechthin iſt der Verſöhner. Alſo die Grundlage jenes Dog iſt jene Erkenntniß von der Autarkie Gottes.

Gott aber iſt der Geiſt, und das Weſen Gottes es ſchon im Judenthum erkannt wird, iſt geiſtiges Weſen. Beſtimmtheit deſſelben einerſeits als Subſtanzialität oder Se ſtändigkeit Gottes, andererſeits als Ewigkeit oder Selbſtmacht, dieſe Beſtimmtheit des Weſens iſt geiſtige Beſtimmthe und das Weſen ſelbſt, welches dieſe Beſtimmtheit von den beid Seiten des Verhältniſſes aus zum Inhalt hat, — die Allgenu ſamkeit — iſt die geiſtige Weſenheit. Nun denn: als geiſtiges Weſen, οὐσία πνευματική, iſt die Subſtantialität die

ahrheit, die ist geistiges Wesen. Eben so als geistiges esen auf der andern Seite ist die Bestimmtheit nicht nur die digkeit, nicht nur Selbstthätigkeit oder Selbstmacht, sondern die eiheit. Suche die Wahrheit und die Freiheit außerhalb dem iste, im Raume, in der Materie — du findest sie nicht: sie d der Inhalt allein des Geistes. Die Wesenheit, in der jene eifache Bestimmtheit, Wahrheit und Freiheit, ein und dieselben d, — jene absolute Genugsamkeit ist als geistige Wesenheit ht nur diese — die Allgenugsamkeit, sondern die Seligkeit ache das Selige in Raum und Zeit: aber es ist allein in Gott n Geiste: sein Wesen ist die Seligkeit. So als der allein Se- e ist Gott die Fülle seiner selbst, τὸ πλήρωμα ἑαυτοῦ mit zug auf ein gnostisches System, das aber diese Fülle nur äußer-) nahm, als sei Gott in dem πλήρωμα, er als der ewige ών: αἰὼν αἰῶνος ἐνοικεῖ ἐν πληρώματι. Nein! Er ist elmehr die Fülle selbst: Gott ist von sich erfüllt und so durch h befriedigt, so der Selige, aus dem alle Seligkeit kommt, so r aus sich Alles befriedigende.

Klarer wird sich dies zeigen, indem wir auf die drei angege- nen Bestimmtheiten näher reflectiren: und da kömmt uns für e Wesenheit in den zwei ersten Bestimmtheiten wieder ein He- elscher Ausspruch zu Hülfe, womit auf Definitionen hingedeutet t. „Die Wahrheit, die Substantialität — das Wesen des eistes — ist das im Unmittelbaren sich Verhalten zu emselben, als nicht zu einem Andern oder Fremden." Dies erläutert sich beispielsweise: wenn einer sinnig, verständig gend eine künstliche Maschine, die er zum erstenmal erblickt, in rem Umfang und ihrer Wirksamkeit aufmerksam betrachtet, so ist diese das Unmittelbare für ihn, er hat sie unmittelbar vor ugen. Aber sie ist zugleich für ihn ein Anderes, ein ihm Frem- es. In diesem Unmittelbaren ist sein aufmerksames sinniges Ver- alten zu demselben das zu einem ihm Fremden, und so ist es och keine Wahrheit, so genau er beobachtete. Aber geht er in

der Beobachtung weiter, erforſcht er die Geſetze der Mechanik, dem gemäß die Maſchine conſtruirt iſt und wirket, ſo hört mittelſt dieſer Forſchung dies Fremde auf, ein ihm Fremdes zu ſein. Hat ihm der Baumeiſter der Maſchine, ſo hört die Maſchine auf, dem Beſchauenden ein Fremdes zu ſein, er erkennt ſie, hat die Wahrheit, es iſt das ſich zu ihr Verhalten als nicht zu einem Fremden. Setzen wir an die Stelle der Maſchine die Welt, ſo gelangt der Menſch nicht eher zu deren Wahrheit, als bis er ſie durch und durch erkannt hat. So kommt der Menſch, der unmittelbare — er ſelbſt mit Bezug auf ſich ſelbſt, unmittelbar ſich ſelbſt gegenwärtig, ſeiner ſich bewußt, aber mit ſeiner Leiblichkeit, ſeinem Geiſte ſich ein Fremdes — ſo kommt er zur Selbſtkenntniß, zur Wahrheit.

Andererſeits die Freiheit, ſagt Hegel, iſt das nämliche im Unmittelbaren ſich Verhalten, aber nicht nur nicht als zu einem Fremden, Andern, ſondern auch ſo daß dies Fremde negirt iſt, daß es an ſich kein Anderes iſt. Das iſt mehr als Wahrheit, es iſt Wahrheit in der Freiheit. Der Künſtler, der die Maſchine erſindet und baut, verhält ſich nicht nur als der Denkende, ſondern auch als der Wollende: er bringt die Maſchine hervor, ſie iſt kein ihm Fremdes; der Hervorbringungs-Act iſt ein Act der Freiheit. Die Welt, ſo tief der Menſch in ſie für ſeine Erkenntniß von ihr eindringe, iſt doch nicht das Erzeugniß, das Werk des Menſchen und der Wiſſenſchaft: die Freiheit des Menſchen ſei noch ſo groß, die Welt bringt er nicht hervor; nur zur wahren Erkenntniß kann er es in Anſehung ihrer bringen.
Die Wahrheit, als das ſubſtantielle Weſen Gottes des Geiſtes, iſt ſein ſich und die Welt und dich und mich in der Unmittelbarkeit nicht als ein ihm Fremdes wiſſen, nicht als ein Anderes: das göttliche Wiſſen iſt das abſolute, die Allwiſſenheit.

Und das Weſen Gottes als die Freiheit, als die Ewigkeit, Selbſtmacht, iſt das Thun ſeiner nicht nur durch ſich ſelbſt,

dern auch das Thun, dessen Gegenstand er selbst ist: Gott ist ine ewige That, und die Welt ist seine That, die Welt i Act der ewigen Freiheit, und der Mensch ebenso. Dies ist in r theologischen Vorstellung von den göttlichen Eigenschaften die llmacht — jener Allwissenheit gegenüber.

Beide sind die Fülle der Gottheit in Einem: und in ser Fülle seiner selbst ist eben Gott der Allgenugsame; und als eist ist diese Allgenugsamkeit, wie sie das Wesen Gottes ist, e Seligkeit.

Es schließt daher der oben angefangene Schluß folgendermaßen: Gott ist der allein Genugsame, denn er ist der Se- :; und er ist der allein Selbstständige in der Einheit mit dem absolut Selbstthätigen, Ewigen: denn er ist der All- ugsame. In der Erkenntniß, daß das Wesen Gottes die ligkeit sei, hat die Erkenntniß, daß das Wesen desselben die genugsamkeit sei, — und in der Erkenntniß der Allgenugsam- hat die der Bedürfnißlosigkeit, — endlich in der Erkenntniß Bedürfnißlosigkeit hat die der göttlichen Selbstständigkeit und macht ihren Grund, nicht umgekehrterweise.

Marheineke §. 136 führt zwei Schriftstellen an: Act. 17, c. „Gott wohnt nicht in Tempeln von Menschenhänden ge- t c." denn er bedarf keines Andern, er der Allem Dasein Leben gewährt. Hier ist das Positive der Allgenugsamkeit an- gt. — 1 Tim. 6, 15. 16. Gott ist der allein Selige. Hier as geistige Wesen Gottes als Seligkeit ausgesprochen: „Er s, der allein Unsterblichkeit hat": dies geht auf die Ewigkeit; ist es, der in einem Lichte wohnt": dies Licht ist nicht das das sinnliche Auge, für die Vorstellung, für den reflectirenden stand; aber es wird doch genannt, der Apostel weiß es, er s es kraft der Vernunft, kraft des Geistes, des apostolischen. nn dies Licht nicht die Wahrheit ist, so ist es Nichts. — im. 1, 11, die dritte Stelle aus Marheineke, macht schon den ergang zur folgenden Untersuchung.

der Beobachtung weiter, erforſcht er die Geſetze der Mechanik, dem gemäß die Maſchine conſtruirt iſt und wirket, ſo hört mittelſt dieſer Forſchung dies Fremde auf, ein ihm Fremdes zu ſein. Hat ihm der Baumeiſter der Maſchine, ſo hört die Maſchine auf, dem Beſchauenden ein Fremdes zu ſein, er erkennt ſie, hat die Wahrheit, es iſt das ſich zu ihr Verhalten als nicht zu einem Fremden. Setzen wir an die Stelle der Maſchine die Welt, ſo gelangt der Menſch nicht eher zu deren Wahrheit, als bis er ſie durch und durch erkannt hat. So kommt der Menſch, der unmittelbare — er ſelbſt mit Bezug auf ſich ſelbſt, unmittelbar ſich ſelbſt gegenwärtig, ſeiner ſich bewußt, aber mit ſeiner Leiblichkeit, ſeinem Geiſte ſich ein Fremdes — ſo kommt er zur Selbſtkenntniß, zur Wahrheit.

Andererſeits die Freiheit, ſagt Hegel, iſt das nämliche im Unmittelbaren ſich Verhalten, aber nicht nur nicht als zu einem Fremden, Andern, ſondern auch ſo daß dies Fremde negirt iſt, daß es an ſich kein Anderes iſt. Das iſt mehr als Wahrheit, es iſt Wahrheit in der Freiheit. Der König, der die Maſchine erſindet und baut, verhält ſich nicht nur als der Denkende, ſondern auch als der Wollende: er bringt die Maſchine hervor, ſie iſt kein ihm Fremdes; der Hervorbringungs-Act iſt ein Act der Freiheit. Die Welt, ſo tief der Menſch in ſie für ſeine Erkenntniß von ihr eindringe, iſt doch nicht das Erzeugniß, das Werk des Menſchen und der Wiſſenſchaft: die Freiheit des Menſchen ſei noch ſo groß, die Welt bringt er nicht hervor; nur zur wahren Erkenntniß kann er es in Anſehung ihrer bringen.

Die Wahrheit, als das ſubſtantielle Weſen Gottes des Geiſtes, iſt ſein ſich und die Welt und dich und mich in der Unmittelbarkeit nicht als ein ihm Fremdes wiſſen, nicht als ein Anderes: das göttliche Wiſſen iſt das abſolute, die Allwiſſenheit.

Und das Weſen Gottes als die Freiheit, als die Ewigkeit, Selbſtmacht, iſt das Thun ſeiner nicht nur durch ſich ſelbſt,

dern auch das Thun, dessen Gegenstand er selbst ist: Gott ist ine ewige That, und die Welt ist seine That, die Welt Act der ewigen Freiheit, und der Mensch ebenso. Dies ist in theologischen Vorstellung von den göttlichen Eigenschaften die llmacht — jener Allwissenheit gegenüber.

Beide sind die Fülle der Gottheit in Einem: und in er Fülle seiner selbst ist eben Gott der Allgenugsame; und als eist ist diese Allgenugsamkeit, wie sie das Wesen Gottes ist, e Seligkeit.

Es schließt daher der oben angefangene Schluß folgendermaßen: Gott ist der allein Genugsame, denn er ist der Se= e; und er ist der allein Selbstständige in der Einheit mit dem absolut-Selbstthätigen, Ewigen: denn er ist der All= ugsame. In der Erkenntniß, daß das Wesen Gottes die igkeit sei, hat die Erkenntniß, daß das Wesen desselben die genugsamkeit sei, — und in der Erkenntniß der Allgenugsam= hat die der Bedürfnißlosigkeit, — endlich in der Erkenntniß Bedürfnißlosigkeit hat die der göttlichen Selbstständigkeit und macht ihren Grund, nicht umgekehrterweise.

Marheineke §. 136 führt zwei Schriftstellen an: Act. 17, ꝛc. „Gott wohnt nicht in Tempeln von Menschenhänden ge= t ꝛc." denn er bedarf keines Andern, er der Allem Dasein Leben gewährt. Hier ist das Positive der Allgenugsamkeit an= gt. — 1 Tim. 6, 15. 16. Gott ist der allein Selige. Hier das geistige Wesen Gottes als Seligkeit ausgesprochen: „Er es, der allein Unsterblichkeit hat": dies geht auf die Ewigkeit; r ist es, der in einem Lichte wohnt": dies Licht ist nicht das das sinnliche Auge, für die Vorstellung, für den reflectirenden rstand; aber es wird doch genannt, der Apostel weiß es, er ß es kraft der Vernunft, kraft des Geistes, des apostolischen. enn dies Licht nicht die Wahrheit ist, so ist es Nichts. — Tim. 1, 11, die dritte Stelle aus Marheineke, macht schon den bergang zur folgenden Untersuchung.

Am Schluſſe des §. 132 wurde die Unterſuchung ſo ge

Das Weſen Gottes wird erkannt I. in Gott ſelber; II. der Religion. — Daher

III. Die wirkliche Erkenntniß des göttlichen Weſens in Religion.

§. 137—145. bei Marheineke.

Hierher gehört 1 Tim. 1, 11: „Das Evangelium der Herrlichkeit des ſeligen Gottes iſt mir anvertraut.“ Damit iſt wohl hingewieſen auf die Erkenntniß Gottes in ſeiner Herrlichkeit und auf die Erkenntniß ſeiner des Seligen, wie ſie die des Verfaſſers jenes Briefes geworden war, wie er ſie hatte: auf die Erkenntniß alſo in ſeinem Glauben und im Glauben überhaupt oder wie wir es dann mit einem, dem Evangelium fremden Wort ausdrücken würden, auf die Erkenntniß in der Religion.

Sie nämlich, als die chriſtliche, hat zu ihrem Weſen den Glauben, er iſt das Weſen derſelben, πίστις ἡ οὐσία τῆς εὐσεβείας; und ſie wird daher auch, da das N. T. ſie den Namen religio nicht haben kann, ſelbſt ἡ πίστις genannt oder nach dem Weſen Gottes, das die Wahrheit iſt, und nach der Erkenntniß ſeines Weſens als der Wahrheit — ἡ ἀλήθεια. Die Religion haben, ſind οἱ πιστεύοντες, οἱ ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ.

Für die Erkenntniß vom Weſen Gottes in der Religion kommt es alſo auf deren Weſen, auf den Glauben an. Die Theologie wird beſonders in unſerer Zeit die Wiſſenſchaft von der Religion genannt. Ganz recht, wenn, wer ſie ſo nennt, nicht blos bei dem Gedanken der Religion, bei dem Worte für ihn — dieſen Gedanken, und nicht bei der Wiſſenſchaft blos von ihr ſtehen bleibt; wenn er vielmehr, indem er die Religion denkt und nennt, dieſelbe bezieht auf den Glauben und die Erkenntniß Gottes: die Erkenntniß Gottes in dem Glauben an ihn iſt die Baſis der Religion und der Wiſſenſchaft von ihr, — ihr Grund. Die Wiſſenſchaft heißt daher θεολογία, nicht Wiſſenſchaft von

Religion, sondern von Gott, doctrina de Deo. Um die mög- e und wirkliche Erkenntniß Gottes unbekümmert bleiben, ja t einer scientia Dei und doctrina de Deo nichts wissen wol- , und dennoch ein Wissen von der Religion suchen, begehren, tendiren: das heißt diese Wissenschaft in's Nichts, ins Leere len: es fehlt ihr die Basis. Für die wirkliche Erkenntniß ottes und seines Wesens in der Religion geht nothwen- g vorher die wirkliche Erkenntniß desselben in ihm bst — die theologische Erkenntniß, wie sie unter I. in den 133—136 incl. entwickelt worden bis zu dem sie Vollenden- n hin, wie sie die Erkenntniß des allein Seligen ist. m erst kann der Anfang gemacht werden, diese wirkliche Er- ntniß Gottes und seines Wesens in der Religion d. h. im uben, zu fassen und darin zu entwickeln. Dies soll dann ter II. geschehen.

Der Glaube selbst aber hat eine Beziehung

1) auf das, was geglaubt werden kann und wird, auf das bject, wie man sagen könnte. In dieser Beziehung ist jene kenntniß vordersamst zu fassen und zu entwickeln (§§. 137—140). dann aber bezieht

2) der Glaube sich auf den, dessen Glaube er wird oder auf die, von denen es heißt, sie haben den Glauben: er be- ht sich also hierin auf das glaubende oder gläubig werdende ubject; und in ihm oder in der Religion nach dieser Bezie- ng hin ist die Erkenntniß Gottes und seines Wesens als die kliche weiter zu entwickeln. (§§. 141—145).

In diese zwei Abschnitte theilt sich also die Abhandlung ein.

§§. 137—140.

Es kann die Erkennbarkeit Gottes und seines Wesens

a. als Erkennbarkeit in Gott selbst negirt oder ge- ugnet werden. Wer in dieser Negation oder Abläugnung be- rrt, für den ist die in den §§. 133—136 geführte Untersuchung

und deren Ergebniß ohne Reiz, ohne Werth, ohne Gehalt: [illegible] ſtößt ſie von ſich. Aber es kann

β. dieſe Erkennbarkeit Gottes zugegeben, ja geglaubt [illegible] den, jedoch nur nicht als eine Erkennbarkeit in ihm ſelbſt, ſonder[illegible]

1) unmittelbar in der Natur — potest Deus et D[illegible] natura cognosci in rerum natura.

2) ebenſo unmittelbar in der Geſchichte; und

3) in dem Bewußtſein von der Natur und von der G[illegible] ſchichte, und in dem Menſchen, deſſen Bewußtſein es iſt, [illegible] dem menſchlichen Geiſte.

Geht es nun zur Forſchung fort in der Natur, in der G[illegible] ſchichte, in dem Menſchen, ſo iſt für dieſe Forſchung der Glaub[illegible] oder die Ueberzeugung vorausgeſetzt, daß Gott unmittelbar [illegible] erkannt werden könne, und wäre inſofern die Erkennbarkeit wen[illegible] ſtens, wo nicht die Erkenntniß: denn zu der kommt es nicht, [illegible] ſolche Ueberzeugung, durch ſolchen Glauben vermittelt. Das forſchen[illegible] Subject nämlich, der ſogenannte Theolog, hat in dieſer Stellung, [illegible] die Erkennbarkeit Gottes in ihm ſelbſt negirt wird, allerdings [illegible] und muß haben den Gedanken Gottes, — wie kann ſonſt [illegible] werden die Erkennbarkeit des Gegenſtandes in ihm ſelbſt? — [illegible] ſen Gedanken als den etwa des unendlichen oder höchſten We[illegible] ſens. Durch die Forſchung

1) in der Natur kommt das Subject wohl dazu, die Selbſt[illegible] ſtändigkeit oder Subſtantialität, von der in der Natur ſich Spu[illegible] ren zeigen, im Gedanken aus ihr zu abſtrahiren, und den Gedan[illegible] ken der Selbſtſtändigkeit als ein Prädicat mit ſeinem Gedanken Gottes zu verknüpfen. Es entſteht in dieſer Reflexionsweiſe das erſte Urtheil: Gott iſt ſelbſtſtändig, das höchſte Weſen iſt ſelbſtſtändig, und in dem Grade, in der Vollkommenheit höher, wie er als ſelbſtſtändig gedacht wird, da ſein Gedanke der des höchſten Weſens iſt. In ſolcher Höhe iſt nichts in der Natur ſelbſtſtändig. — Geht ſodann die Forſchung

2) auf die Geſchichte für die unmittelbare Erkenntniß Got-

in ihr: nun so wird aus der Geschichte und aus allem in ihr
rgangenen und Vergänglichen, besonders aus den Zeitfolgen,
m Wandel und Wechsel abstrahirt das in allem diesem Wech-
Wandel und Vergänglichen Beharrende, sich gleich Bleibende;
s dem Zeitlichen durch Negation der Schranken, die es
, wird der Gedanke des Ewigen gebildet und dieser Ge-
ke eben auch als ein Prädicat mit dem nämlichen logischen
bjecte des ersten Urtheils — mit dem Gedanken Gottes ver-
pft. So entsteht das zweite Urtheil: Gott ist ewig. —
ht endlich die Forschung

3) auf das Bewußtsein der Natur, des Natürlichen, der
schichte und des Geschichtlichen, und dann auf es als Selbst-
ußtsein, als Bewußtsein des Menschen: so entdeckt sich kraft
er Forschung in der Natur, in der Geschichte und in dem
schlichen Geiste ein Verhältniß, worin das Eine des Andern,
s des Dritten fort und fort bedürftig ist, worin nichts, was
Natur, die Geschichte, der Mensch hat und giebt, zu befriedi-
sich selbst genug zu thun vermag. Wird von diesem Bedürf-
abstrahirt und der Gedanke des Bedürfnißlosen, des Allge-
samen durch den Menschen producirt, der den Gedanken Got-
hat: so verknüpft er mit ebendemselben als logischem Subjecte
h wohl jenen Gedanken der Allgenugsamkeit als Prädicat.
entsteht durch ihn das dritte Urtheil: Gott ist allgenug-
n in Ansehung der Welt und der Geschichte, des Menschen;
ihm ist zu denken, daß er Allen genug thue.

In diesen drei Urtheilen ist das logische Subject das Eine
Selbe; nur mittelst der drei verschiedenen Prädicate kommt
ch den Menschen ein Unterschied an das logische Subject: er
heilt: Gott ist selbstständig, aber auch ewig, und auch allge-
gsam. Dies „auch" verknüpft die drei Prädicate mit dem einen
bject. Hat er sich wodurch auch immer davon überzeugt, daß
n Gedanke Gottes einen Gegenstand habe, und der genannte
ott nicht blos der gedachte, sondern der wirkliche sei;

glaubt er alſo, daß Gott iſt, ſo ſind jene drei Gedanken nicht mehr für ihn blos die dreier Prädicate, nicht blos die von der Selbſtſtändigkeit als nur gedachter, ebenſo von der Ewigkeit und Allgenugſamkeit als nur gedachten, — ſondern ſo ſind ihm die Gegenſtände dieſer drei Gedanken, die blos Prädicate waren, drei Eigenſchaften, die Gott habe; und iſt daher die Meinung des Menſchen die, daß, indem negirt wird die Erkennbarkeit des göttlichen Weſens in Gott ſelbſt, Gott in der Natur, Geſchichte und im menſchlichen Geiſte dreien Eigenſchaften nach erkannt werden könne und erkannt werde. So wurden ſie von der älteren Theologie genommen als attributa Dei immanentia im Unterſchiede von andern als transeuntia oder relativa: die Selbſtſtändigkeit, Ewigkeit, Allgenugſamkeit ſind allein Eigenſchaften Gottes, nicht der Welt, nicht des Menſchen, — ſie bleiben bei ihm, gehen nicht aus ihm heraus, wie andere z. B. ſein Wiſſen, ſein Wollen: dieſe hat der Menſch auch, aber Ewigkeit nicht, Allgenugſamkeit eben ſowenig. Dadurch wenigſtens nähert ſich einigermaßen die ältere Theologie, die doch wenigſtens metaphyſiſch zu Werke ging, der Erkenntniß vom Weſen Gottes als der Erkenntniß in ihm nicht: es weiſet doch die Immanenz der Eigenſchaften darauf hin. Die neuere Theologie iſt über dieſe Unterſchiede hinaus, macht ſie nicht mehr.

Dieſe drei Urtheile nun haben zu dem Elemente ihres Beſtehens, zu dem Boden, zu der Baſis, worin ſie gehalten ſind, das Selbſtbewußtſein, das ſeiner ſich bewußte Subject, den denkenden Menſchen: der Gedanke Gottes iſt ſein Gedanke — des Menſchen — und nur der ſeinige; er iſt das logiſche Subject, die Gedanken jener drei Beſtimmtheiten ſind nur Gedanken des Menſchen in ihm — dem Menſchen, ſind bloße Prädicate, und auch als Eigenſchaften die in ihm und von ihm gedachten. Das dreifache Urtheil wird eben durch den Menſchen in ihm fixirt, es ſoll dabei bleiben, bei dem Urtheil; und ſo iſt hier die Lehre von Gott, der jene drei Eigenſchaften habe, blos die Lehre des

reflectirenden Verstandes, der in seinem Urtheil sich festrennt und in ihm beharrt. Aber Urtheile sammt dem Verstande, ihrem Urheber, sind für die Vernunft und für das Wissen nur Mittel zur Erkenntniß zu kommen, und haben an und für sich in der Vernunft kein Bestehen. Soll es zum Erkennen kommen, zum Wissen, so kann es beim Urtheilen nicht bleiben: das Urtheil ist nur die Bewegung aus der Unwissenheit zum Wissen hin, aber noch nicht das Wissen selbst, der Weg, der einzuschlagen ist und durchzuwandeln von der Unwissenheit zum Ziele hin — ein Weg, den der Mensch am Ziele hinter sich hat: der Verstand mit jenen Urtheilen ist nur unterwegs und meint, er wäre am Ziele.

Zur wirklichen Erkenntniß Gottes kommt es also auf diese Weise nicht; sondern so weit die Forschung geht, so bestimmt jene Prädicate oder Eigenschaften durch den Verstand gesetzt werden, bleibt es doch blos bei der Erkennbarkeit, weil negirt wird, daß das Wesen Gottes in Gott erkannt werde und dann mittelbarerweise in der Natur, Geschichte, im Menschen, — weil statt dessen hier unmittelbar in der Natur, Geschichte und in der Menschheit Gott erkannt werden soll. Bei jenen drei Urtheilen ist es also blos so angenommen, daß das Wesen Gottes in Natur, Geschichte und im Menschen erkennbar sei.

γ. Wird anerkannt, daß Gott und sein Wesen in ihm selbst erkannt oder gewußt werden könne, so ist jenes Anerkennen für dies Erkennen-können, für diese Erkennbarkeit ein Glauben, und hat die wirkliche Erkenntniß Gottes und seines Wesens in ihm diesen Glauben zur Voraussetzung: sie ist die durch den Glauben vermittelte Erkenntniß. Er ist der Glaube einzig und allein als christlicher — der durch Christum, von dem die Religion den Namen hat, zuerst in der Menschheit angefachte, — der Glaube, daß Gottes Wesen in Gott selbst erkannt werden könne. Alle andern Religionen außer dieser hatten diesen Glauben nicht, nicht einmal die israelitische: ihr blieb das Wesen Gottes als erkennbar aus ihm selbst ein undurchdringliches

Geheimniß; zur Anerkennung dieſes Weſens kam es wohl, a
nicht zur Erkenntniß.

Die drei unter β. ausgeſprochenen Urtheile, wo der Gl
an die Erkennbarkeit des göttlichen Weſens in Gott ſelbſt ma
und ihm die Erkennbarkeit aus der Natur, der Geſchichte
dem Menſchen ſubſtituirt wird, nehmen hier, wo die Erken
keit durch jenen Glauben vermittelt wird und es mittelſt ſeiner
Erkenntniß ſeiner ſelbſt kommt, eine ganz andere Stellu
ein, haben eine ganz andere Beziehung.

Das erſte Urtheil nämlich lautete ſo: Gott iſt ſelbſtſtä
dig, das ſubſtantielle Weſen, ja er iſt allein ſelbſtſtändig g
Alles in der Welt und Natur. Dies Urtheil, deſſen logiſch
Subject der Gedanke „Gott" und deſſen Prädicat der Ged
„allein ſelbſtſtändig" iſt, bezieht das Prädicat in der Vorſtellu
einer göttlichen Eigenſchaft auf das Subject als das, de
ſen Eigenſchaft ſie ſei. Weiter kommt das Urtheil nicht. G
iſt ſelbſtſtändig: dabei bleibt der Verſtand ſtehen. — In d
Vermittelung der Erkennbarkeit des göttlichen Weſens in G
ſelbſt durch den Glauben lautet das Urtheil ſo: „Gott i
Der-allein-Selbſtſtändige", nicht „er iſt ſelbſtſtändig u
allein ſelbſtſtändig." In dieſem Urtheil iſt der Gedanke Gott
vorerſt ein logiſches Subject, wie in jedem Urtheil; allein d
Gedanke Des-allein-Selbſtſtändigen iſt kein bloßes Prädicat
wie „allein ſelbſtſtändig"; hier iſt mit „Der-allein-Selbſtſtändig
ein Subſtantiv ausgeſprochen: hier hebt ſich alſo der Ge
danke Gottes in dem Gedanken des Alleinſelbſtſtändigen
auf. Gott iſt nicht Gott, ſondern Gott iſt der Alleinſelbſtſtändige.
Das Urtheil verliert hiermit ſeine Verſtandesform: Subject und
Prädicat bleiben nicht ſtehen: das Urtheil verſchwindet in der Er
kenntniß des Alleinſelbſtſtändigen. Das Urtheil hat geleiſtet, was
ein Urtheil leiſten ſoll: nämlich es hat die Erkenntniß nur vorbe
reitet, und wie der Glaube die Erkennbarkeit, ſo hat das Urtheil
die Erkenntniß vermittelt. Zu ſagen alſo „Gott oder Der Allein-

selbstständige" das ist einerlei. Da ist keine Beziehung darin Gottes auf den Selbstständigen wie die Beziehung des Subjectes auf ein Prädicat. Der Urtheilende ist aus dem Verstande mittelst des Verstandes zur Vernunft, aus dem Relativen in das Absolute gekommen. So ist die absolute Selbstständigkeit nicht Attribut, nicht Prädikat, nicht Eigenschaft, nicht Accidenz, wie im Verhältniß zur Substanz; sondern so ist die absolute Selbstständigkeit die Wesenheit selbst: in dieser Selbstständigkeit ist er Gott, sie hat er nicht. Also der Gedanke und Name Gott hat hier geleistet, was er leisten konnte: der Gedanke war nur die Bedingung, welche in der unbedingten Erkenntniß wie sonst die Bedingung im Bedingten aufgehoben ist. Cogitatio est conditio cognitionis. Die Erkenntniß ist hinaus über das Urtheil und den Verstand, welcher die Subjecte und Prädicate nur fixirt.

Das zweite Urtheil: „Gott ist ewig," hat der Verstand gebildet durch Reflexion auf die Zeit, die Geschichte. Mit Bezug auf die Erkenntniß verhält es sich wie bei'm ersten. Wird die Erkenntniß Gottes negirt, so bleibt es bei'm Urtheil, wonach die Ewigkeit auch für eine Eigenschaft Gottes genommen wird: so ist sie das Prädicat von jenem Subject im obigen Urtheil. — Mittelst des Glaubens aber, daß Gottes Wesen in ihm erkennbar sei, geht der Betrachtende von Natur und Geschichte weg, und betrachtet er ihn, den er nennt und denkt, in dem Gedanken von ihm, der mit ihm seinem Gegenstande identisch ist, in ihm selbst. Kraft dieser Betrachtung hebt sich auch dieses Urtheil auf. Ja, da im ersten Urtheil der Gedanke Gottes aufgegangen ist in der Erkenntniß der absoluten Selbstständigkeit und dieser Gedanke seine Stelle des logischen Subjectes nicht mehr hat: so lautet das zweite Urtheil: „der Alleinselbstständige ist der Ewige;" nicht: Gott ist ewig. Eben hiermit hebt sich auch, wenn das Urtheil blos formal, abstract logisch vorerst genommen wird, das logische Subject desselben im Prädicat auf. Der Ewige ist an, in und für sich selbst der Selbstständige, wie der Alleinselbstständ-

dige der Ewige iſt. Es iſt da kein Unterſchied, keine Re… mehr. Weiß der Menſch den Ewigen, erkennt er ihn und i… als der Erkennende über den Unterſchied der Reflexion des … ſtandes hinaus: ſo iſt ſein Erkennen und Wiſſen das abſolut … bedingte Wiſſen, ſo iſt er in dieſem Wiſſen zur Vernunft ge… men. Als der Verſtändige kann er nur ſagen: Gott iſt e… Als der Vernünftige: der abſolut Selbſtſtändige iſt der Ew… Oder zu ſagen „Gott," und zu ſagen „der Ewige" iſt eine… So reden denn auch die Pfarrherrn ihn an, wie aus Vernu… inſtinct: bei „Der Ewige" braucht man nicht an ein Subject … denken, deſſen Prädicat die Ewigkeit ſei.

Das dritte Urtheil „Gott iſt allein genugſam" h… ben wir oben ſich bilden ſehen. Der Verſtand hat in der All… nugſamkeit auch nur eine Eigenſchaft, wie ſie im Urtheil das P… dicat iſt. Aber wem Gott ſelbſt mittelſt des Glauben… erkennbar iſt und erkannt wird, dem iſt die Allgenugſamk… Gott ſelbſt und ſein Weſen ſelbſt. Gott zu nennen oder … Allgenugſamen iſt einerlei.

Solchermaßen alſo iſt die Erkenntniß Gottes und ſeines … ſens in Gott ſelbſt vermittelt durch den Glauben: daher man… der Welt in ihren Religionen und Philoſophieen die Erkennt… von Gott und ſeinem Weſen, weil ihr der Glaube mangelte. Er… als der Glaube durch Chriſtum in die Welt kam, wurde mehr … und mehr anerkannt, daß Gottes Weſen in Gott erkennbar ſei, … und ging das Streben des Menſchen darauf aus, dieſe mögliche … Erkenntniß zur wirklichen zu machen, die wirkliche Erkenntniß von … Gottes Weſen zu erringen. Daher nahm ſeit dem Chriſtenthum … alle Philoſophie die Religion für ihr Höchſtes: was früher nicht … der Fall war. Logik, Phyſik, Kosmologie, Anthropologie ſtehen … alle untergeordnet der Wiſſenſchaft von Gott und ſeinem Weſen, … der Theologie. Kam in die Philoſophie die Negation der Er… kenntniß (wie bei Kant), ſo war es weil aus der Philoſophie der … Glaube gewichen war: der chriſtliche Glaube mangelte. So wie

: Glaube wieder von der Philosophie herangezogen wurde, so
t mit dem Glauben auch wieder die Anerkenntniß da, daß Gott
ihm selbst erkannt werden könne. Dagegen stehen die Ratio-
listen noch im reflectirenden Verstande, nicht in der Vernunft.

Die Aufgabe dieses Abschnittes ist, die Erkenntniß von
ottes Wesen wie dies in der Religion erkennbar ist zu ana-
iren, nachdem die Analysis der Erkennbarkeit des göttlichen We-
s in Gott selbst oben vollzogen ist. Nun geht es zur reli-
sen Entwickelung.

Die Religion, in der Gott nach seinem ewigen Wesen, nach
nem ewigen Verhältnisse zu ihm selbst und dann erst zu dir und
r Welt erkannt werden kann, ist allein die christliche, wo jenes
ige Verhältniß das seiner des Vaters, Sohnes und Geistes aus-
sprochen ist in dem Dogma der Dreieinigkeit.

War nun bis hieher in unserer Untersuchung die Erkennbar-
it und die Erkenntniß des göttlichen Wesens in Gott selbst ver-
ittelt durch den Glauben, so wird jetzt es sich umkehren und die
kenntniß Gottes und des göttlichen Wesens in der Religion, im
lauben vermittelt sein durch die Erkenntniß selbst. In der Re-
gion wird Gottes Wesen erkannt, indem der Glaube, den die
ligion enthält, die Erkennbarkeit und die Erkenntniß des gött-
chen Wesens selbst zu seinem Inhalt hat. Es steht so einander
genüber das Erste, welches war „Gottes Erkenntniß ver-
ittelt durch den Gauben" — und das Zweite: „der
laube in der Religion vermittelt durch die Erkenntniß."
Ohne den Glauben hat die Erkenntniß Gottes und seines We-
ns keinen Gegenstand, ist sie also keine Erkenntniß — ein Nich-
ges, ein Inbegriff von Meinungen. Ohne Erkenntniß Gottes
nd seines Wesens hat der Glaube keinen Inhalt, ist er Wahn,
berglaube. Ohne Glaube ist die Erkenntniß gegenstandlos. Ohne
rkenntniß ist der Glaube inhaltsleer: sie nichtig — und er blind.

Diese Vermittelung nun des Glaubens, wie ihn keine andere
eligion außer der christlichen — ἡ πίστις — enthält, Vermitte-

lung des Glaubens durch die Erkenntniß deſſen, was geglaubt wird — Gottes und ſeines Weſens, iſt Vermittelung

α. im Allgemeinen,

β. im Beſondern.

Der Glaube iſt alſo einerſeits allgemein durch das Wiſſen, Erkennen, und andererſeits eben durch das Wiſſen im Beſondern, Speciellen vermittelt. Für die Erkenntniß des göttlichen Weſens mithin nicht in Gott ſelbſt, ſondern in der Religion (nicht in der Natur und Geſchichte) iſt demnach zu reflectiren eben auf jenes Verhältniß im Allgemeinen und Beſondern. Dies die nächſten beiden Paragraphen.

§. 137.

Vermittelung des Glaubens — wie er Inhalt der chriſtlichen Religion iſt — durch die Erkenntniß vom Weſen Gottes, ſo daß ſie die Erkenntniß in der chriſtlichen Religion iſt. Glauben iſt.

Erkannt, gewußt wird und iſt Gott in ihm ſelbſt als ſein Weſen

1) als die Wahrheit. Cfr. oben.

Erkannt wird er wie er ſich ſelbſt weiß: er weiß ſich als der, der er iſt, und er der iſt, iſt eben der der ſich weiß; er weiß ſich als die Wahrheit und er weiß die Wahrheit als ſich. Oder mit Andeutung auf eine frühere Bemerkung: Gottes Verhalten zu ſich ſelbſt iſt das im Unmittelbaren nicht als zu einem Andern oder Fremden, ſondern als zu dem Einen und Selben. Aber ſo iſt es das Verhalten als die Wahrheit. So weißt du ja ſogar dich als einen der ſich weiß, der nicht ſich ein Anderer iſt. Dies ſpricht ſich aus in dem Worte: „ſo wahr ich bin.“ In der Religion nun in der chriſtlichen wird Gott geglaubt (abgeſehen von Allen die da glauben, — es iſt die Betrachtung im Allgemeinen) als der, der ſich, wie er an und für ſich iſt, weiß und dies ſein Wiſſen als die Wahrheit, dieſe Wahrheit als das Weſen

ottes: Gott wird geglaubt wie er die Wahrheit ist und wie er
h als die Wahrheit weiß. Dieser Glaube ist kein blinder; denn
wäre er nicht Inhalt der Religion, und so wäre sie nicht Re-
ion, sondern Superstition. Wird geglaubt, daß Gott die Wahr-
t und daß er allein alle Wahrheit sei und alle Wahrheit durch
, so ist der Glaube vermittelt dadurch, daß gewußt wird, „er
die Wahrheit, sein Wesen ist die Wahrheit" — ohne daß dies
issen das unmittelbare Wissen Gottes selbst sei: er weiß sich
sich selbst absoluter Weise, er weiß sich als die Wahrheit: du
ißt ihn auch als den, dessen Wesen die Wahrheit sei; aber es
dein Wissen — und dies ist das den Glauben vermittelnde;
ist wäre der Glaube Aberglaube.

Die Erkenntniß nun von der Wahrheit — cognitio
ei, als dem Wesen der Gottheit, im Glauben an ihn, an
Alleinselbstständigen oder Wahren, diese Erkenntniß kommt
den Glauben nicht von außen herein, wird nicht durch
Menschen Klugheit, Verstand, Wissenschaft, Kunst zum Glau-
hinzugethan; sondern diese Erkenntniß ist im Glauben selbst
halten und entwickelt sich aus ihm. Mittelst ihrer, wie er sie
hält, bezieht sich der Glaube auf das was geglaubt wird, näm-
darauf, daß Gottes Wesen die absolute Wahrheit selbst sei.
lso die Vermittelung des Glaubens mit der Erkenntniß des Allein-
ahren ist keine durch ein dem Glauben Fremdes, Anderes ihm
ordene Vermittelung: es ist die Vermittelung des Glaubens
bst: es ist die innere Macht des Glaubens, die er in
h enthält, kraft der er sich selbst zur Erkenntniß ent-
ickelt. So schon in der noch blos dem Glauben immanenten
d sich nur erst in ihm entwickelnden Erkenntniß vom Wesen
ottes, welches die Wahrheit schlechthin sei. So hat die Religion
n Glauben zu ihrem Inhalt, der ihr Element, ja identisch mit
r ist. Und daraus geht der Satz hervor „extra religionem
ulla veritas." Alle Wahrheiten, zu denen die Menschen mit

und ohne Studien, in gemeiner Erfahrung oder mittelſt der Wiſ-
ſchaft gelangen, haben zu ihrem Princip die Wahrheit als ſol-
ſie aber wird als die Wahrheit in der Religion, wie ſie die d-
liche iſt, geglaubt und dieſer Glaube — nicht blinder — en-
zugleich die reelle Möglichkeit der Erkenntniß der Wahrheit, d-
Glauben die reelle Möglichkeit des Wiſſens. Das iſt eben
Aufgabe der Theologie: aus dieſem Glauben das Erkennen ſ-
entwickeln. Anerkannt iſt jener Satz „extra religionem n-
veritas“ zu allen Zeiten von allen den Männern geweſen
geblieben, die in ihren wiſſenſchaftlichen Forſchungen — wo-
auch immer ſie gingen, auf Natur oder Geſchichte oder Staat
ſich ſelbſt vergaßen über der Wahrheit, die ſie ſuchten. Es
nie ein wahrhaft wiſſenſchaftlich ſtrebender und nie ein wahrh-
redlich handelnder Menſch in der Welt ohne Religion, ohne
Zuverſicht, daß ſie die Wahrheit enthalte und ſei, etwas
nommen und durchgeführt. — Obiger Satz „extra religi-
nem nulla veritas“ iſt beizubehalten in Gedanken für die
Entwickelung.

2) Geglaubt wird, daß das Weſen Gottes die
heit ſei. Die chriſtliche Religion hat den Gegenſtand des
bens in einer dreifachen Vorſtellung, desgleichen in einem
und in der ihn und ſie vereinigenden, der höchſten Vorſtellung
Vorgeſtellt wird

a. die Freiheit, welche das Weſen Gottes iſt, als das
ewige Gezeugtſein Gottes aus ihm ſelbſt.

b. Die Vorſtellung deſſen, der aus Gott iſt, iſt die Vor-
ſtellung des Sohnes; und die Vorſtellung deſſen, aus wel-
chem Gott iſt.

c. Die des Vaters.

Der Begriff jenes Gegenſtandes, der die Freiheit als
Gottes Weſen iſt, iſt in der chriſtlichen Religion der Begriff
von der Schöpfung der Welt durch Gott, der aus ihm
ſelbſt, welcher der Sohn iſt. Die dieſen Begriff und jene drei-

je Vorſtellung vereinigende iſt die Vorſtellung der Liebe als die
be des Sohnes zum Vater, des Vaters zum Sohne
jener ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater, und als
Liebe, deren Werk die Welt ſei: aus Liebe hat Gott
Welt erſchaffen. Die Wahrheit dieſer chriſtlichen Vorſtellungs-
griffsweiſe iſt die Erkenntniß von der Freiheit als dem We-
Gottes. Dieſe Erkenntniß kommt, wie die von der Wahr-
: als ſeinem Weſen, nicht zu dem Glauben von außen her
zu, zu ihm als dem Glauben an den Vater und Sohn und
die Schöpfungsmacht und Schöpfung der Welt durch ihn;
dern dieſe Erkenntniß iſt wie jene in dem Glauben
bſt enthalten, und die Wiſſenſchaft vom Weſen Gottes thut
hts weiter als daß ſie aus dem Glauben dieſe Erkenntniß ent-
kelt, zum Bewußtſein bringt und ſo in ihr die Vermittelung
Glaubens mit dem, was geglaubt wird, begreift. So iſt die
Wiſſenſchaft der Beweis für die Wahrheit der chriſtlichen Lehre
dem Glauben, angehend ſeinen Gegenſtand. Hieraus aber
t der Satz hervor „extra religionem nulla libertas.“
mlich die individuelle, die perſönliche Freiheit und die politiſche
Menſchen, die Freiheit des Volkes und der Völker überhaupt
gegründet in dem Weſen Gottes, das eben die ewige Freiheit
und für ſich iſt, und welches als ſie in dem Verhältniß Gottes
Vaters zum Sohne und der Welt zu ihm geglaubt und als
göttliche Liebe vorgeſtellt iſt. So begründet die chriſtliche Re-
ion erſt, da ſie allein jenen Glauben an die Freiheit Gottes,
lche die ewige Liebe iſt, auf die vorgeſtellte Weiſe hat, alle Frei-
t in der Welt und der Menſchen, und heißt es mit Recht:
ßer ihr ſei keine Freiheit. Die Staatskünſtler, Diplomatiker
nen das wohl, wenn ſie ſagen: „das Volk muß Religion ha-
,“ aber ſie verſtehen es nicht. Es iſt nicht gleichgültig, welche
ligion, ob jüdiſche oder heidniſche, muhammedaniſche. Denn in
ſen iſt nicht der Glaube an die Liebe, gegründet in der Erkennt-

und ohne Studien, in gemeiner Erfahrung oder mittelſt der Wiſſ
ſchaft gelangen, haben zu ihrem Princip die Wahrheit als ſol
ſie aber wird als die Wahrheit in der Religion, wie ſie die ch
liche iſt, geglaubt und dieſer Glaube — nicht blinder — en
zugleich die reelle Möglichkeit der Erkenntniß der Wahrheit, d
Glauben die reelle Möglichkeit des Wiſſens. Das iſt eben d
Aufgabe der Theologie: aus dieſem Glauben das Erkennen ſel
entwickeln. Anerkannt iſt jener Satz „extra religionem nu
veritas“ zu allen Zeiten von allen den Männern geweſen u
geblieben, die in ihren wiſſenſchaftlichen Forſchungen — wor
auch immer ſie gingen, auf Natur oder Geſchichte oder Staat
ſich ſelbſt vergaßen über der Wahrheit, die ſie ſuchten. Es h
nie ein wahrhaft wiſſenſchaftlich ſtrebender und nie ein wahrh
redlich handelnder Menſch in der Welt ohne Religion, ohne d
Zuverſicht, daß ſie die Wahrheit enthalte und ſei, etwas un
nommen und durchgeführt. — Obiger Satz „extra religi
nem nulla veritas“ iſt beizubehalten in Gedanken für die g
Entwickelung.

2) Geglaubt wird, daß das Weſen Gottes die W
heit ſei. Die chriſtliche Religion hat den Gegenſtand des G
bens in einer dreifachen Vorſtellung, desgleichen in einem Beg
und in der ihn und ſie vereinigenden, der höchſten Vorſtellung
Vorgeſtellt wird

a. die Freiheit, welche das Weſen Gottes iſt, als das
ewige Gezeugtſein Gottes aus ihm ſelbſt.

b. Die Vorſtellung deſſen, der aus Gott iſt, iſt die Vor
ſtellung des Sohnes; und die Vorſtellung deſſen, aus wel
chem Gott iſt.

c. Die des Vaters.

Der Begriff jenes Gegenſtandes, der die Freiheit als
Gottes Weſen iſt, iſt in der chriſtlichen Religion der Begriff
von der Schöpfung der Welt durch Gott, der aus ihm
ſelbſt, welcher der Sohn iſt. Die dieſen Begriff und jene drei-

und duldet daher keine Freiheit außer ſich, wie wenn er, der Knecht, zu ſeinem Weſen die Freiheit ſelbſt hätte. Er braucht auch nicht auf dem Throne zu ſtehen, kann auch Parlamentsredner ſein.

Die Knechtſchaft in ihrem Extrem mit der Lüge vereinigt iſt der Haß. Die Wahrheit mit der Freiheit identiſch iſt die Liebe. Der Haß in und mit der Lüge ſteht zu ſich ſelbſt im Verhältniß des Widerſpruchs ſeiner mit ſich: der Haß iſt ein in's Unendliche gehender Zwieſpalt, und die Lüge in ihm iſt eben dieſer Zwieſpalt. So iſt — beides in Einem als dieſer Widerſtreit — der Zwieſpalt das unendlich unbefriedigende, das unſelige, ſich nun und nie genügende, immer ſtrebende und in allen Beſtrebungen unbefriedigt bleibende: es iſt in der Lüge und im Haß nicht Friede und kann darin nicht zum Frieden kommen. Der altteſtamentliche Mythus vom Satan oder Teufel, διάβολος, enthält dem Weſen nach dieſen unendlichen Widerſpruch, dieſen Unfrieden und das poſitive Gegentheil der Seligkeit. Von dem Satan ſagt Chriſtus Joh. 8, 44: „er ſei der Vater der Lüge und er ſei nicht beſtanden in der Wahrheit"; aber auch: „er ſei der Menſchenmörder von Anfang her" (mit Bezug auf Cain's Brudermord). Alſo beide Elemente — die Lüge und der Haß (Menſchenmörder) ſind von Chriſto in jener alten Vorſtellung zuſammengenommen. Von den Juden ſagt er: „ihr gleicht dieſem alten Vater der Lüge und des Haſſes und ſeid darin die Unſeligen."

Geglaubt wird nun, daß das Weſen Gottes die Seligkeit ſei: die Wahrheit in der Einheit mit der Freiheit und dann näher mit der Liebe, ſie deren poſitives Gegentheil die Lüge — unzertrennlich vom Haß — iſt, jene in der gedachten Einheit mit der Liebe iſt das Weſen Gottes in ſeiner Fülle. Er ſelbſt iſt die Wahrheit und die Liebe und ſo der in ſich, aus und durch ſich ewig genugſame oder ſelige. Denn dies ſein Weſen, die Wahrheit und die Liebe, iſt das Aufgehobenſein alles Zwieſpalts, Unfriedens, alles Widerſpruchs; und geſagt könnte werden: Gott iſt dieſem ſeinem Weſen nach in der ſubſtantiellen

und ewigen Eintracht mit ſich ſelbſt; oder in Gegenſätzen wo
der einen Seite die alte Mythe ſtehen mag: Gott iſt in der W
heit und ſie in ihm; ſein Weſen und er ſelbſt iſt die Wahrheit;
der Teufel iſt in der Lüge und ſie in ihm, ſeine Weſenheit iſt
Lüge. Ferner: Gott iſt in der Liebe, ſie in ihm; ſein Weſen
ſelbſt iſt die Liebe. Der Teufel iſt im Haß, dieſer in ihm; ſ
Weſenheit iſt der Haß. Gott iſt der Alleinſelige, der Teufel
Unſelige, der Verdammte, wie die Vorſtellung iſt. Auch die
kenntniß von der Seligkeit als dem Weſen Gottes kommt
zu dem Glauben, daß er der Selige ſei, von außen her
ſondern der Glaube enthält ſie an ſich in ihm ſelbſt; und ſo
mittelt ſie als ſein Inhalt ihn — den Glauben — mit ſ
Gegenſtande, mit dem was geglaubt wird: nämlich daß
allein der Selige ſei. Die Wiſſenſchaft hat auch hier
weiter zu thun, als aus dem Glauben jenen Inhalt —
zu ſagen — herauszuheben und die Erkenntniß alſo als
mittelnde des Glaubens mit ſeinem Gegenſtande darzulegen:
es geſchehen iſt. Das Ergebniß kann auch in einem Satze
geſprochen werden: extra religionem nulla salus. Ihr
eure Seligkeit vergebens, wenn ihr ſie anderswo ſucht als in
Religion, welche ſelbſt der Glaube iſt an Gott den Alleinſelig
Die beiden anderen vorher: „extra religionem nulla veritas —
nulla libertas“ ſind wie in der Seligkeit, Wahrheit und Freiheit
enthalten, ſind in dem dritten Satze aufgenommen, er enthält beide,
iſt gewiſſermaaßen der Schlußſatz.

Die Entwickelung iſt zu Ende.

Anmerkung:

Es kann aber der Menſch ſich vorſtellen, daß das vermittelnde Element des Glaubens mit ſeinem Gegenſtande ein entweder

a. in der Subjectivität, im Subject ſelbſt, oder

b. im Object enthaltenes ſei, und daß folglich die Vermittelung des Glaubens mit dem, was geglaubt wird, eine entweder ſubjective oder eine objective ſei. Dann würde

allerdings das vermittelnde Element von außen her an den Glauben gebracht; nämlich folgendermaaßen:

ad a. Entweder wäre dies Element

1) das Gefühl, die Gemüthsbewegung, irgend eine fromme Rührung, sensatio animi, welche bei dem Glauben, seinen Gegenstand angehend, sich im Subjecte regen würde; oder eine ganze Reihe solcher Gemüthsbewegungen. Oder jenes Element wäre

2) kein bloßes Gefühl, wie es in der inneren abstracten, von allem Aeußeren abstrahirenden Contemplation des Subjectes entstünde, sondern ein von außen her angeregtes Gefühl, besonders mittelst einer heiligen Schrift, mittelst der Bibel und ihres unbefangenen Lesens, — ein biblisch angeregtes Gefühl. Die Contemplation wäre hier durch die Bibel geleitet. Oder es wäre dies Element

3) ein durch Reflexion, nicht durch Contemplation, durch Denken und Nachdenken dem Subjecte werdendes, ein Gedanke, ein ganzer Complex von Gedanken. — Reine Gefühle in der ganz abstracten Mystik, im Mysticismus, oder biblisch angeregte Gefühle im Pietismus, oder der durch Reflexion des Subjectes in ihm entstehende Gedanke — Rationalismus — wären dann die Elemente, kraft deren der Glaube mit seinem Gegenstande, mit Gott und seinem Wesen sich vermittele. Dann aber würde es nicht die christliche Religion als solche sein, von der es hieße: „extra religionem nulla salus," sondern sie separatistisch für den Mystiker, Bibelleser, Rationalist, und hieße jener Satz so: nur außer der Religion, wie wir Mystiker, frommen Bibelleser, wie wir Denkende sie so haben, ist kein Heil — extra nostram religionem nulla est salus. So ist aber der Satz „extra religionem nulla salus" gewissermaaßen um seine Wahrheit gebracht. Dies Mystische, blos biblisch-gemüthliche, dies Rationalistische ist nicht die Wahrheit und die Liebe, ist Separatismus, Bigottismus, und darin ist keine Seligkeit.

Das Ergebniß dieser Reflexion kann so gestellt werden:

Spricht entweder der Gefühlsgläubige oder der Gemüthliche ſche oder der ſubjective Vernunftglaube den Satz aus: „extra reli nem nulla salus," ſo enthält der Satz keine Wahrheit: denn ſolc weiſe wird entweder Gefühl und Gemüth, oder die gemüth Bibelkunde, oder die gemüthloſe oder gemüthliche Vernunft — je im Unterſchied vom Andern zum weſentlichen Elemente der R gion gemacht; und dann ſchließt ſie als die der reinen Gefü gläubigen die Religion der Bibelgläubigen und die der ſubjecti Vernunftgläubigen von ſich aus: ſie iſt als die Gefühlsreligi etwas Apartes; und ebenſo ſchließt ſie als die des ſubjecti Vernunftglaubens jene beiden, den gemüthlichbibliſchen und reinen Gemüthsglauben von ſich aus; und die bibliſche verf eben ſo. Da gilt nicht mehr „extra religionem nullam salutem," da iſt in jener Einſeitigkeit des Gefühls als ſolc des durch die Bibel angeregten, und des ſubjectiv Vernünfti indem dieſelbe feſtgehalten wird, keine Wahrheit. Die Wa und die Einſeitigkeit ſind einander entgegengeſetzt. Ferner iſt dieſer Ausſchließungsweiſe doch keine Freiheit. Die Pietiſten, bibliſchen Chriſten und die Rationaliſten mögen einander ſind einander abgeneigt: aber Abgeneigtheit iſt keine Liebe. der Rationaliſt mit ſeinem abſtracten Verſtande, ſeinem Witz Scharfſinn dem blos bibliſch Gläubigen oder Gefühlsgläubig eins verſetzen kann, da thut er es, da verwundet er ihn. Eben hängt der Pietiſt dem Andern auch gern eins an. Wie können alſo die die Seligen ſein, die einſeitig in einem Elemente beharren, die nicht in der Liebe, ſondern im Haß ſind! Sie täuſchen ſich.

ad b. Das den Glauben mit ſeinem Gegenſtande, mit dem was geglaubt wird, vermittelnde Element — in der Objectivität beſtehend und aus ihr genommen, als objectives gehalten, iſt entweder

1) das Kirchliche — in folgender Weiſe. Angenommen iſt oder wird, daß die Kirche aus ihrer unmittelbaren göttlichen Autorität beſtimmt habe und beſtimme, was zu glauben weſentlich

und nothwendig, und das wovon sich das Glauben eben so nothwendig und wesentlich zu entfernen, was es von sich abzuhalten habe. In dieser vermeintlichen unmittelbaren göttlichen Autorität ist die Kirche eine Objectivität, die sogenannte katholische. Es sind nicht Gefühle, Gemüthsbewegungen, auch nicht zunächst biblische Sätze und Lehren, und am wenigsten sogenannte reine Vernunftwahrheiten: sondern es sind die durch die Kirche in jener Autorität bestimmten Glaubenssätze, es sind ihre Satzungen unter dem Namen der Dogmen, es ist dies Objective, wodurch der Glaube eines Jeden mit dem was er glauben müsse, vermittelt ist; und die Kirche hat hierbei die Anmaßung, daß ihre so bestimmten Glaubenssätze absolut allgemeine Gültigkeit hätten für jeden Menschen ohne Ausnahme: mittelst der Anerkenntniß dessen was die Kirche setze, lehre und wozu sie auch die Bibel brauche, rein objectiv also — das Gemüth mag sein, welches es wolle — gelange der Mensch zu dem Glauben, der ihn beselige. Und so spricht die Kirche — die katholische — jenen Satz so aus: „extra ecclesiam nulla salus;“ und wie wenn ihr es nicht um sich, sondern um die Seligkeit eines jeden Menschen in ihr und außer ihr zu thun sei, knüpft sie an jenen Satz mit Bezug auf alle die außer ihr sind, den Imperativ an: „compelle intrare.“ Es ist ein Gebot an jeden in der Kirche, besonders an den Priester, alles aufzubieten, um für die Kirche zu gewinnen, bis zum Drängen hin. — Aber in dieser Kirche ist keine Freiheit, wie schon das „compelle intrare“ andeutet, möge sie sich immerhin die liebevolle Mutter der Gläubigen nennen; die Gläubigen sind an ihre Satzungen gebunden, diese sind ihnen aufgedrungen, die Resultate der Forschungen dürfen nicht gegen sie sein. Die draußen sind, werden als die Ketzer verdammt, und vermag es die Kirche, so werden sie verbrannt. Die in der Kirche sind und es sich beikommen lassen, an ihr zu zweifeln, haben das nämliche Schicksal. Ja, — wenn die Kirche die Religion enthielte, wie diese die göttliche Wahrheit und Liebe, nichts anderes

als dieſelbe iſt — dann würde jener Satz „extra ecclesiam [illegible] salus“ das nämliche bedeuten, was jener Satz „extra religio[illegible] nulla salus“ ausſpricht. In der katholiſchen Kirche iſt daher Lehre, daß außer ihr keine Seligkeit ſei, ſo falſch wie die in [illegible] Subjectivität gehaltene.

Aus der Objectivität aber iſt das den Glauben vermittelnde Element kein nur unmittelbar kirchliches, wie das [illegible] war, ſondern

2) ein ſymboliſch-kirchliches. So dort, wo die Kirche die proteſtantiſche geworden iſt und als ſolche beſteht. [illegible] ſymboliſchen Büchern iſt mittelſt Erklärung der Bibel, ſo gut es ſchlecht dieſe geſchah, beſtimmt und feſtgeſetzt worden, was jeder zu der Kirche ſich bekennt, die ſich von der katholiſchen los geriſſen hat, zu glauben habe und was nicht zu glauben. Auf die ſymboliſchen Bücher kann der Glaube der Kirchenglieder eingeſchränkt werden: ne plus ultra! und er iſt auch darauf eingeſchränkt geweſen und iſt es zum Theil noch. Die Kirche ſelbſt beſtimmt und abgeriſſen von der katholiſchen, hat ſich in die lutheriſche und reformirte getrennt: zum Theil haben beide jene ſymboliſchen Bücher mit einander gemein, zum Theil aber nicht, zum Theil hat jede von beiden ihre beſonderen Glaubensbekenntniſſe. Hält nun der Gläubige als Lutheraner auf das allerſtrengſte bei ſeinem Glauben wie ihn die Augsburger Confeſſion beſtimmt hat, ſo muß er ſagen: „außer der lutheriſchen Kirche iſt kein Heil.“ Verfährt andererſeits der Reformirte ebenſo, der Holländer z. B. ſtreng haltend auf die Beſchlüſſe der Dortrechter Synode, ſo muß er auch erklären: „außer der reformirten Kirche iſt kein Heil.“ Bei dieſer Oppoſition in jenem Elemente — dem ſymboliſchen — iſt an keine Liebe und an keine Wahrheit, die nicht einſeitig und ſo gut wie keine iſt, zu denken. Jeder von jenen meint in ſeiner Kirche die Seligkeit zu haben.

Führte nun das Element unter a. als ſubjectives in den Pietismus, ſo führt daſſelbe unter b. als das rein kirchliche in den

Fanatismus — die Katholiken ſind fanatiſch, ſobald es gegen ihre Kirche geht — und führt daſſelbe, wo es unter 2) das ſymboliſch-kirchliche und bibliſche iſt, zur Zelotypie, zum Rigorismus des Lutherthums oder zur Zähigkeit des Calvinismus. Aber wo Bigottismus, Fanatismus, Zelotypie, da wäre die Seligkeit? Das ſind ja Leidenſchaften ohne Liebe.

Nur

3) wo die Erkenntniß Gottes weder mit der Subjectivität, noch mit der Objectivität unter 1) oder 2) behaftet iſt, wo die Erkenntniß dieſe Momente vielmehr — das Subjective und Objective — auf negative Weiſe in ſich enthält oder aufgehoben hat, nur da iſt ſie dem Weſen Gottes, welches die Seligkeit iſt, als die Einheit der Wahrheit und der Liebe adäquat. Dieſe Erkenntniß aber iſt enthalten in dem Glauben an und für ſich, wie er noch nicht kirchliche oder ſubjective Beſtimmungen durch die Menſchen und deren Leidenſchaften erhalten hat. Sie die Erkenntniß als ſolche und eben ſie als die mittelſt der Wiſſenſchaft, als ſpeculative Theologie entwickelte Erkenntniß iſt das den Glauben vermittelnde Element mit dem was geglaubt wird; und in dieſer Erkenntniß heißt es wahrhaft: „extra religionem, cujus haec est fides, quae complectitur hanc fidem, nulla potest esse salus.“

Die Kirche, deren Religion dieſe iſt, d. h. der ſo durch dieſe Erkenntniß vermittelte Glaube, iſt weder die katholiſche noch die lutheriſche noch die reformirte Kirche, ſondern die chriſtliche Kirche; und in Anſehung ihrer, die noch keineswegs ihrer Wirklichkeit nach in der Welt vollendet iſt, aber die ſich fort entwickelt und bildet, heißt es mit Recht: „extra ecclesiam nulla salus.“ Nur die in allen Kirchen, Confeſſionen und Secten ſo Denkenden ſind aus dem Vorurtheil heraus und ein großer Fortſchritt zur Vollendung der Kirche iſt in der neueren Zeit beſonders gemacht durch Vereinigung der Lutheraner und Reformirten.

§§. 138. 139. 140.

Vermittelung des Glaubens mit ſeinem Gegenſtande in die Erkenntniß, im Beſondern.

Dieſe Vermittelung iſt eine dreifache, wie die im Allgemeinen auch war, nämlich nach der dreifachen Beſtimmtheit der vermittelnden Erkenntniß, indem dieſe

a. die Gottes als des Alleinſelbſtſtändigen, §. 138,

b. die des Ewigen, §. 139,

c. die des Alleingenugſamen iſt, §. 140.

ad a. §. 138.

Um die Vermittelung in dieſem Beſondern zu verſtehen, [ist] zu reflectiren auf das früher oben §. 136 am Schluß berührte und weiterhin zu exponirende Verhältniß des Glaubens und der Erkenntniß zu denen, welche zum Glauben gelangen oder [schon] bereits theilhaftig ſind — alſo auf das Verhältniß des Glaubens zum Subject. Nämlich der noch nicht Gläubige, aber zu glauben fähige iſt unmittelbar

1) abhängig von der Natur außer ihm, er in ſeiner Individualität iſt dieſer Abhängige, hülflos und hülfsbedürftig von ſeiner Geburt an, wo die Mutter hülfreich und Hülfe gebend [ist] zu ſagen zwiſchen ihn und die bloße Natur tritt; ſie ſäugt, ſie ernährt ihn, pflegt ſein, — aber eben ſo auch hülfsbedürftig das ganze Leben hindurch, in ſeiner Individualität abhängig vom Leben und deſſen Bedürfniſſen. Eben ſo unmittelbar abhängig iſt er

2) in ſeiner Intellectualität: abhängig in ihr jedoch nicht mehr unmittelbar von der Natur, ſondern als ein Menſch unmittelbar von dem andern Menſchen. Ohne ernährt und gepflegt zu werden, vermag der zu glauben fähige nicht zu exiſtiren, nicht zu ſubſiſtiren, nicht zu leben. Ohne erzogen und unterrichtet zu werden Einer vom Andern, vermag Keiner zum Verſtande zu kommen, zur Sprache, zum Wort, zur Vernunft, und des Willens in der Begierde und Freiheit mächtig zu ſein. Dieſe zweifache

Abhängigkeit des Menschen solchermaaßen von der Natur und von den Menschen hat ihren Grund

3) in dem Verhältniß, worin er zu sich selbst steht. In diesem Verhältniß hat er sich selbst. Vom Gefühl seiner selbst an bis zum Bewußtsein seiner selbst — in diesem Verhältniß ist er sein eigen und hält er fest an sich selbst: er ist darin der von sich Abhängige, und diese *seine Abhängigkeit von ihm der Grund seiner Abhängigkeit von der Natur und von den Menschen*. Diese seine Abhängigkeit von sich stellt er sich vor als seine *Selbstständigkeit*. So vermag gesagt zu werden: der Mensch ist nicht etwa nur selbstständig, sondern er ist der Selbstständige besonders gegen die Natur, gegen den Weltkörper, Pflanzen, Thiere, deren Selbstständigkeit eine bewußtlose ist. Die Selbstständigkeit des Menschen ist das *Selbstbewußtsein*, das nicht nur für sich sein, das nicht nur sich haben, sondern das sich wissen, das sich mit Bewußtsein haben, das ein Ich sein. So ist der zu glauben fähige der Selbstständige, — und nun ist von der Selbstständigkeit Gottes die Rede als vermittelnd den Glauben dessen, welcher der selbstständige zu sein vermag.

Seiner Selbstständigkeit ist der Mensch, so wie er ihrer sich bewußt wird, unmittelbar hiermit auch *gewiß*. Dies Gewißsein ist kein Glauben, sondern ein Wissen: er weiß

α. daß er der in seinen Vorstellungen, Gedanken, Entschlüssen und Handlungen zunächst von sich abhängige ist, oder was das nämliche, der selbstständige ist. Mögen seine Vorstellungen bis zu den Handlungen hin äußere Veranlassung haben, wie wenn auf ihn von außen her durch die Natur, durch das Licht, durch allerlei sinnliche Bewegungen eingewirkt wird, so weiß er doch, daß sie sämmtlich nicht durch ein Aeußeres in ihm bewirkt werden, sondern daß er selbst vielmehr seine Vorstellungen ꝛc. durch sich und aus sich hervorbringt, also darin trotz aller äußeren Veranlassungen nicht von Andern, sondern von sich abhängig, darin selbstständig sei. Eben so gewiß aber wird und ist ihm auch

β. in dieser seiner Selbstständigkeit doch zugleich seine Abhängigkeit einerseits von der Natur: er lebt und hat im Leben Bedürfnisse; des Lebens und ihrer wird er sich bewußt, sie sind ihm gewiß und auch das, daß ihre Befriedigung, der Fortbestand oder die Erhaltung des Lebens von der Natur abhängt; — andererseits wird ihm eben so gewiß durch Reflexion sein des einen Menschen Abhängigkeit von andern Menschen. Absolut selbstständig — so findet und weiß er — kann keiner unter den Andern sein, vielmehr hängt er von ihnen und hängen sie alle von einander ab, jeder in seiner Anhängigkeit von sich, in seiner Selbstständigkeit. Wird ihm nun

γ. Gott genannt, von wem und wo auch es sei, und ist für ihn dieser Name kein bloßes Wort, kein Schall ohne Bedeutung, hat er vielmehr bei dem Namen wenigstens die Ahnung seines Gegenstandes oder selbst den Gedanken: so mag diese Ahnung vom Gefühl aus noch so lebhaft, noch so bestimmt, oder der Gedanke selbst noch so klar und noch so rein sein: ihres oder seines Gegenstandes ist sich gleichwohl der Mensch nicht so unmittelbar gewiß, wie seiner selbst, der Natur außer ihm, und wie — als der Eine — des Andern. Denn für jene unmittelbare Gewißheit hat er entweder die sie bedingende Empfindung: er sieht die Sonne, ist dessen gewiß, daß sie sei; oder er hat das innere Gefühl, die innere („intellectuelle" nach Schelling) Anschauung, er schaut sich selbst gleichsam an in seinem Verhältniß zu sich, zu seinen Vorstellungen, und ist, sowie durch die Empfindung der Natur, so durch die Selbstanschauung seiner selbst unmittelbar gewiß, — nicht also aber Gottes, für dessen Ahnung oder Gedanke ihm keine diese Gewißheit begründende oder bedingende Empfindung, kein Gefühl, keine Anschauung zu Hülfe kommt. Daher er, der für die Ueberzeugung von der Existenz der Außenwelt oder der Natur, und für die Ueberzeugung seiner eigenen Existenz keines Beweises bedarf, mit jener Ahnung, mit jenem Gedanken bei dem Worte „Gott" einen Beweis fordert

dafür, daß Gott existirt. Die Gewißheit ist keine unmittelbare, es ist kein Wissen da, wie es die Erfahrung hat; und daher war ebenso wie sich der Mensch aus dem rohen sinnlichen Gefühl zur Ahnung und zum Gedanken Gottes erhob, sogleich die Nothwendigkeit da, daß das Dasein Gottes bewiesen werde. Das Wissen fehlt: sonst wäre der Beweis unnöthig. Aber mit dem Gedanken regt sich der Glaube; sonst wäre der Beweis kein Bedürfniß. Wo der Glaube, daß Gott sei, noch gar nicht ist, oder wo er nicht mehr ist, — bei'm Atheisten, da wird kein Beweis gesucht, verlangt und versucht. Denn mit dem noch nicht und nicht mehr ein ist verknüpft eine Indifferenz selbst bei dem Gedanken und bei dem Worte „Gott." Ist er Gottes nicht unmittelbar gewiß, hebt seine Anerkenntniß, sein Glaube nicht als ein Wissen an, so ist er noch weniger dessen unmittelbar gewiß, daß Gott der allein Selbstständige sei — und darum gilt es — der allein substantielle Geist, oder, wenn man es so stellt, die allein geistige Substanz. Der Satz „nullus nisi Deus sibi constat — außer Gott ist nichts selbstständig," wenn er ihm ausgesprochen wird, kann für ihn nimmermehr die unmittelbare Gewißheit haben, wie der ihm unmittelbar gewiß ist: „rerum natura, imo sibi constat — die Natur, der Mensch ist selbstständig." Der Glaube, daß Gott der allein Selbstständige sei, da er kein Wissen ist aufgezeigtermaaßen wie die Gewißheit, daß du selbstständig seiest, — ist und muß ein durch das Wissen, durch Erkennen vermittelter sein; und eben der Glaube, wie er vermittelt ist mit seinem Gegenstande, Gott dem allein Selbstständigen durch die Erkenntniß, — dies im Besonderen zu zeigen ist unsere Aufgabe.

Bedingt ist diese den Glauben vermittelnde Erkenntniß des Alleinselbstständigen, welche, wie jede Erkenntniß und wie der Glaube selbst, eine Erkenntniß, ein Glaube des Menschen ist, — durch die Anerkenntniß des Menschen: daß, so gewiß er seiner Selbstständigkeit sei unmittelbarer Weise und so gewiß er sich als

die chriſtliche Religion in der Vorſtellung einer Wied
burt des Menſchen wie er ein Kind der Natur iſt, mittelſt
erzeugenden Wirkſamkeit erzeugt und geboren, wie er der G
und Geborene zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt und in ein be
Verhältniß zu ſich ſelbſt kömmt, wie er ſomit ſeiner als des S
ſtändigen ſich gewiß wird und ſich als ſolchen weiß, wie e
lich auch anderes Selbſtſtändige außer ihm zu wiſſen anfängt
immer näher kennt. So iſt er der natürliche Menſch — ἄνθ
πος φυσικὸς, ψυχικός von der Natur bis zur höchſten Ausbil
ſeiner ſelbſt, wo er die vollendete That ſeiner ſelbſt, in ſeinem Be
niß aber lediglich zu ſich ſelbſt den Charakter ſich gegeben hat. S
er der natürliche Menſch, der Selbſtſtändige, von ſich Abhängige.
wie er aber auf ſich, auf ſeine That, auf Alles, was er an und f
ſei, auf ſein für ſich Gelten zu verzichten anfängt, hört er auf, der
Geborene und lediglich aus ſich Entwickelte zu ſein. Dies i
Anfang der Wiedergeburt, einer Palingeneſie des Menſchen.
aber auch iſt der Anfang des Glaubens, den die chriſtliche
gion zu ihrem Inhalt hat. Das ſpricht Chriſtus ſelbſt aus J
3—5 cfr. 8, 47. „Nur der von oben herab Gekommene
in das Himmelreich kommen", beſonders V. 5. „es ſei denn,
einer aus Waſſer und Geiſt geboren werde, ſonſt kann er nic
das Himmelreich kommen" — nicht, aus der Natur geboren:
iſt das Geiſtloſe. Cfr. parall. Joh. 8. „wer von Gott iſt,
höret Gottes Wort." Die polytheiſtiſchen Religionen th
ten dieſe Forderung nicht an den Menſchen, daß er ſi
ſelbſt aufgebe, damit er ein Mitglied der Gemeinde, damit
Religion die ſeinige werde. Eine darunter, welche, die Lehre v
Bram angehend, eine monotheiſtiſche zu ſein ſcheint, führt al
dings die Rede von Wiedergeburt: der Bramine iſt der zwei
geborne. Aber weder dieſe Rede noch die Lehre von Bram „
er, der Einzige ſei in Allem, der da klinge im Metall, ſcheine i
der Sonne", weiſt auf jene Reſignation, noch auf die Anerken
niß des allein ſelbſtſtändigen Gottes hin; die Rede geht auf ei

so führt jene Reflexion auf die Nichtigkeit des Selbstständigen als Endlichen leicht zu der Gewißheit, daß es mit dem Gegenstande jenes Gedankens sich anders verhalte. Es kann der Mensch zur Erkenntniß der alleinigen Selbstständigkeit Gottes und mittelst dieser zu dem Glauben an ihn als den allein Selbstständigen gelangen, indem er, gedachtermaßen reflectirend auf sich und die Welt, von sich und der Welt zu abstrahiren anfängt, und über dem Gedanken Gottes, auf dessen Inhalt er reflectirt, eingeht, und welcher der Gedanke Gottes ist, sich und die Welt vergißt. Aber die Abstraction ist nothwendig: durch sie kommt er zu dem Glauben der alleinigen Selbstständigkeit Gottes, gegen welche die Selbstständigkeit des Menschen, so gewiß er ihrer sei, und der Welt eine Nichtigkeit, Endlichkeit sei, und in deren Erkenntniß alle diese Selbstständigkeiten sich verflüchtigen. Jene Abstraction des Menschen von ihm selbst als dem Selbstständigen ist keine Annihilation des Menschen: denn er abstrahirt ja und er fährt in der Abstraction zu sein und zu denken fort; auch keine Annihilation der Welt; sondern eine Resignation des Menschen auf ihn selbst und die Welt, die Selbstverläugnung. Einzig und allein die christliche Religion macht die Forderung an den Menschen, daß er sich, um zum Glauben zu gelangen, selbst verläugne, die Gewißheit seiner, das sich und die Welt wissen, was ihm vor dieser Selbstverläugnung für das Höchste gilt, dem Glauben nachsetze. Ich weiß mich, die Weltkörper selbstständig, ich weiß in der Geschichte selbstständig Gewesenes, das Alles weiß ich. Daß Gott der Alleinselbstständige sei, weiß ich nicht. Aber so hoch schlage ich mein mich und die Welt selbstständig Wissen nicht an, daß es mir mehr gelte als der Glaube an den Alleinselbstständigen: und dies nicht so hoch Anschlagen ist darum, weil ich mir selbst nicht so wichtig bin als der bloße Gedanke mit dem Worte „Gott" und als der Inhalt dieses Gedankens.

Diese Selbstverläugnung, negatio sui, einen Begriff — hat

digkeit der Außenwelt in ihren beſonderen Totalitäten. Es
ſcheidet zwar der Menſch, indem er die natürlichen Dinge,
Werke der Kunſt und der Wiſſenſchaft außer ihm kennen
oder erfährt, Selbſtſtändiges darin von Unſelbſtſtändigem,
hendes von dem daran Vergehenden und Verſchwindenden;
bei dieſem Unterſchiede hält er doch an der Selbſtſtändigkeit
Natur- und Weltweſen mit ſeinen Vorſtellungen, ja Gedan
Beſchlüſſen und Handlungen feſt, — ſo feſt, daß er ſolch Sel
ſtändiges außer ihm für das ſchlechthin Beharrende, Unvergä
liche nimmt oder hält, und in dieſem Dafürhalten ihm — j
Selbſtſtändigen — einen Werth, ja eine Würde beilegt, der g
über der Gedanke Gottes als des Alleinſelbſtſtändigen und
Glaube an ihn in den Hintergrund tritt oder gar verſchw
während jener Werth und jene Würde für den Menſchen
ſo anſchauliche, erfahrungsmäßige Gewißheit gewinnt. Auch
Hinderniß hebt ſich, indem der Menſch, wie er ſich ſelbſt zu
läugnen angefangen hat, auf unbefangene Weiſe die Welt in ihre
ſtenz und Subſiſtenz, in ihrer Subſtantialität betrachtet und
chermaaßen, daß bei dieſer Betrachtung ſein Gedanke Gottes,
das Weſen Gottes, nicht nachſteht, ſondern vorwaltet, prävalirt.
ſchieht das, ſo kommt der Menſch, wie ſehr das, was außer ihm
ihn ſelbſtſtändig zu ſein ſcheine, doch zur Anerkennung von
Nichtigkeit, Vergänglichkeit überhaupt, von der Eitelkeit
aller Dinge. — Der Begriff dieſer Anerkennung iſt in den Pro
legomenen der Dogmatik entwickelt und auf dieſe Prolegomena
zurückzuweiſen. Hierher gehört die Stelle, die Marheineke anführt
Matth. 16, 26. Es kommt bei dieſem Spruch nicht auf die lie
Seele an, die jeder die ſeinige nennt, wie er in ſich verſeſtigt
und von ſich nicht loskommen kann, nicht auf die natürliche Seele
von dieſer ſpricht Chriſtus nicht, ſondern von dem Geiſte, der
vermag, das wahre Verhältniß alles deſſen, was zu gewinnen
das wahre Verhältniß der Welt zu Gott, dem Alleinſelbſtſtändi
gen, anzuerkennen, ja zu wiſſen, zu erkennen. Die Welt mit alle

Vernichtung hinaus und auf ein Sein des Brama in Allem, was er nicht ist, nicht auf ein Sein in sich, nicht auf die Selbstständigkeit. Cfr. Hegels Religionsphilosophie in der Religion der Phantasie. Die griechische und römische Religion hat die Anerkenntniß des allein selbstständigen Gottes noch gar nicht: so hoch die griechischen Götter stehen, so sind sie alle doch dem Fatum unterworfen: die willenlose und gedankenlose Macht waltet über ihnen; also sind sie abhängig — wo ist ihre Selbstständigkeit? Die monotheistische Religion der Juden enthält die Anerkenntniß des alleinigen Gottes als des Schöpfers und Erhalters des Himmels und der Erde, von dem Alles abhängig, der daher der Alleinselbstständige sei. Aber diese Anerkenntniß ist noch gar nicht als Glaube, sondern als Vertrauen, Zuversicht, und gar nicht verbunden mit der Anforderung an den Menschen, daß er über der alleinigen Selbstständigkeit Gottes sich und seine Selbstständigkeit vergesse. Darum bei den Juden im A. T. der öftere Rückfall aus ihrem Kultus des einzigen Gottes in den der Vielgötterei. Wäre der Glaube an den Alleinselbstständigen, der in der christlichen Religions-Vorstellung der Vater ist im Verhältniß zu sich, dem eingebornen Sohne, ein Element der mosaischen Religion gewesen, so war ein Abfall der Juden von Gott unmöglich. Juden konnten Heiden werden, aber Christen nicht, — wohl aber Atheisten.

Zusammenfassung:

1) Das größte Hinderniß für den Menschen zu glauben, daß außer Gott, außer, neben, um ihn nichts selbstständig, daß er der Alleinselbstständige sei, ist das sich als Selbstständigen Wissen eben des Menschen im Unterschiede von jenem bloßen Glauben. Dasselbe hebt sich durch Selbsterkenntniß, wenn es zu ihr kommt, und in Folge von ihr durch Selbstverläugnung.

2) Ein nicht gleich großes, nicht das größte, aber doch gleicherweise ein Hinderniß jenes Glaubens ist das Bewußtsein, ja die Gewißheit und das Wissen des Menschen von der Selbstständ-

das Weſen Gottes iſt. Die chriſtliche Religion und z
allein, keine andere, hat, indem ſie gegen jenes doppelte E
durch ihre Lehre angeht, die Erkenntniß des Alleinſelbſt
als in dem Glauben an Gott enthalten zu einem ihrer
chen Elemente, — aber für die chriſtliche Gemeinde auf
ſelben bewußtloſe Weiſe, während ſie des Glaubens ſich
bewußt iſt; vornehmlich dort, wo ſie als Gemeinde verſa
und der Zweck der Verſammlung der Cultus, die Erba
verhalten ſie alle ſich zu einander als einander vollkomm
wie groß auch der Unterſchied unter ihnen in äußerlich
hungen, natürlichen, bürgerlichen, künſtleriſchen Verhältn
Ihr gemeinſames Anerkenntniß, wenn ſie ſo verſammelt
das, daß ſie vor Gott einander gleich ſind, bis in das
ſelbſt: der Sünder und der Fromme, der Gottloſe und
ſelige, der Fürſt und der Unterthan, keiner hat vor dem and
Kirche etwas voraus. In dieſem Glauben: es gelte ke
ſchied der Perſon vor Gott, iſt die Erkenntniß der alleinig
ſtändigkeit Gottes enthalten. Wo zwei oder drei verſam
in ſeinem Namen, da verſchwindet die Selbſtſtändigkeit d
in Ihm ſind ſie eins, in Ihm hat jeder ſeinen Geiſt g
es kann ihm nichts helfen, wenn er die ganze Welt g
Was ſolcherweiſe bewußtlos in der Gemeinde vorhanden
zum Bewußtſein zu bringen für die Wiſſenſchaft, wo
die Gemeinde zuvörderſt, liegt eben der Wiſſenſchaft
Glaube iſt da, das Dogma mit Bezug auf Gott, als d
ſelbſtſtändigen, den Glauben hat die Gemeinde; und ſeine
ſetzung und Bedingung iſt ſelbſt ſchon die Erkenntniß d
ſelbſtſtändigen Gottes. Die Wiſſenſchaft hebt aus jener
loſigkeit im Glauben die Erkenntniß heraus und entw
zunächſt für ſich und zuletzt auch für die Gemeinde. Da
es endlich kommen, daß die Gemeinde, was ſie bewußt
kennt, bewußt erkennt.

Dies wäre denn unter a. die wirkliche Erkenntniß

ihrer Herrlichkeit — „wenn er die ganze Welt gewönne" — ist gegen Gott in seiner alleinigen Selbstständigkeit, so selbstständig sie scheine, das Nichtige; mit ihr hat der Geist nichts gewonnen, wenn er sie hätte; sondern indem er sie durchschaut bis in ihr innerstes Wesen, weiß er, daß er an ihr nichts hat, daß es mit ihrer Selbstständigkeit nichts ist gegen die alleinige Selbstständigkeit Gottes.

3) Durch beiderlei Hinderniß, so lange es besteht, wird es dem Menschen zwar nicht unmöglich, aber im höchsten Grade schwierig, daß er anerkenne, daß er wenigstens voraussetze, die Erkenntniß von dem Wesen Gottes als dem alleinselbstständigen Wesen sei an sich in dem Glauben an Gott enthalten, fidem complecti hanc cognitionem. Wenn der Mensch auch eine Ahnung wenigstens von der alleinigen Selbstständigkeit Gottes hat und den Glauben an ihn, aber jenes doppelte Hinderniß noch besteht, wird er den Grund dieser Anerkennung und den der Erkenntniß jener Selbstständigkeit eher überall anderswo als in dem Glauben selbst suchen und etwa erklären: nicht aus diesem Glauben, sondern entweder aus mir und meiner Vernunft durch Reflexion auf sie und mich, also aus dem Subject — oder aus der Natur und Geschichte durch Reflexion auf sie, aus dem Object erkenne ich, daß Gott der allein Selbstständige sei. Aber dann spricht selbst diese Erklärung aus, daß der Mensch noch der Bedingung ermangelt, ohne welche der Glaube an Gott, als den Alleinselbstständigen, ein noch schwankender, ein vom Endlichen, vom Subject und Object abhängiger ist, seinen Grund nicht in sich selbst hat. Ist durch Selbsterkenntniß und Selbstverläugnung das erste Hinderniß, und durch Anerkennung der Eitelkeit aller Dinge das zweite Hinderniß gehoben; dann ist auch diese Schwierigkeit verschwunden, im Glauben die Erkenntniß des Alleinselbstständigen als an sich in demselben enthalten anzuerkennen. Durch diese Erkenntniß im Glauben vermittelt er sich mit seinem und ihrem Gegenstande, mit der Selbstständigkeit, wie sie allein

digkeit der Außenwelt in ihren beſonderen Totalitäten. Es un
ſcheidet zwar der Menſch, indem er die natürlichen Dinge,
Werke der Kunſt und der Wiſſenſchaft außer ihm kennen l
oder erfährt, Selbſtſtändiges darin von Unſelbſtſtändigem, B
hendes von dem daran Vergehenden und Verſchwindenden; a
bei dieſem Unterſchiede hält er doch an der Selbſtſtändigkeit
Natur- und Weltweſen mit ſeinen Vorſtellungen, ja Gedan
Beſchlüſſen und Handlungen feſt, — ſo feſt, daß er ſolch Sel
ſtändiges außer ihm für das ſchlechthin Beharrende, Unverg
liche nimmt oder hält, und in dieſem Dafürhalten ihm — j
Selbſtſtändigen — einen Werth, ja eine Würde beilegt, der g
über der Gedanke Gottes als des Alleinſelbſtſtändigen und
Glaube an ihn in den Hintergrund tritt oder gar verſch
während jener Werth und jene Würde für den Menſchen
ſo anſchauliche, erfahrungsmäßige Gewißheit gewinnt. Auch
Hinderniß hebt ſich, indem der Menſch, wie er ſich ſelbſt zu
läugnen angefangen hat, auf unbefangene Weiſe die Welt in ihr
ſtenz und Subſiſtenz, in ihrer Subſtantialität betrachtet und zu
chermaaßen, daß bei dieſer Betrachtung ſein Gedanke Gottes, a
das Weſen Gottes, nicht nachſteht, ſondern vorwaltet, prävalir
ſchieht das, ſo kommt der Menſch, wie ſehr das, was außer ihm i
ihn ſelbſtſtändig zu ſein ſcheine, doch zur Anerkennung von d
Nichtigkeit, Vergänglichkeit überhaupt, von der Eitelk
aller Dinge. — Der Begriff dieſer Anerkennung iſt in den Pr
legomenen der Dogmatik entwickelt und auf dieſe Prolegome
zurückzuweiſen. Hierher gehört die Stelle, die Marheineke anf
Matth. 16, 26. Es kommt bei dieſem Spruch nicht auf die l
Seele an, die jeder die ſeinige nennt, wie er in ſich verfeſtigt
und von ſich nicht loskommen kann, nicht auf die natürliche Se
von dieſer ſpricht Chriſtus nicht, ſondern von dem Geiſte, der
vermag, das wahre Verhältniß alles deſſen, was zu gewinnen
das wahre Verhältniß der Welt zu Gott, dem Alleinſelbſtſtänd
gen, anzuerkennen, ja zu wiſſen, zu erkennen. Die Welt mit all

Religion, wie sie, da deren wesentliches Element der Glaube ist, die Erkenntniß enthält.

ad b. §. 139.

Für die Frage: wie der Glaube, daß die Ewigkeit das Wesen Gottes ist, sich durch die Erkenntniß des Ewigen vermittle, — wird zu reflectiren sein

1) auf ein Verhältniß, worin das Vorstellen zum Erkennen steht. Es ist dies das Verhältniß der Voraussetzung des vorstellenden Bewußtseins für das denkende, erkennende Bewußtsein des Subjectes. In der Entwickelung und Bildung geht jenes, das vorstellende Bewußtsein, wo nicht tempore doch actu, wo nicht κατὰ δύναμιν doch κατ' ἐνεργείαν, dem denkenden und erkennenden Bewußtsein voraus. Aber eben dem vorstellenden Bewußtsein und dem Vorstellen selbst geht gleichermaaßen das Empfinden und das Anschauen voraus; und so wird, ehe weiter auf jenes Verhältniß reflectirt werden kann, zuvörderst hierauf ein Blick zu werfen sein.

Als empfindend hebt der Mensch zu existiren an, und als schauend und anschauend mittelst seiner fünf Sinne fährt er vorerst zu existiren fort. In Beidem, dem Empfinden und Anschauen, ist das Vorstellen nur der Möglichkeit nach enthalten, noch nicht wirkliches Vorstellen. Was empfunden, was — weiter — angeschaut wird, ist ein dem Empfindenden, Anschauenden Anwesendes: er hat es sich gegenüber. Hebt sich besonders aus dem Anschauen das darin mögliche Vorstellen hervor, wird es ein wirkliches Vorstellen, so erhält durch es das Empfinden oder Anschauen bereits eine Beziehung von dem Anwesenden hinweg auf ein Abwesendes. Das Licht z. B. wie es in das Zimmer fällt, wird mittelst des Auges empfunden, ja geschaut; ist das Individuum bereits ein Vorstellendes, so stellt es sich die Sonne vor, wenn diese auch nicht in's Zimmer scheint. Hier ist durch die Vorstellung also eine Beziehung des Anwesenden auf ein Abwesendes. Von dem Bewußtsein, wie es das empfindende und schauende ist, kann

die chriſtliche Religion in der Vorſtellung einer Wiederg
burt des Menſchen wie er ein Kind der Natur iſt, mittelſt i
erzeugenden Wirkſamkeit erzeugt und geboren, wie er der Gezeu
und Geborene zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt und in ein bewu
Verhältniß zu ſich ſelbſt kömmt, wie er ſomit ſeiner als des Sel
ſtändigen ſich gewiß wird und ſich als ſolchen weiß, wie er a
lich auch anderes Selbſtſtändige außer ihm zu wiſſen anfängt u
immer näher kennt. So iſt er der natürliche Menſch — ἄνθρω
πος φυσικὸς, ψυχικός von der Natur bis zur höchſten Ausbild
ſeiner ſelbſt, wo er die vollendete That ſeiner ſelbſt, in ſeinem Ver
niß aber lediglich zu ſich ſelbſt den Charakter ſich gegeben hat. So
er der natürliche Menſch, der Selbſtſtändige, von ſich Abhängige.
wie er aber auf ſich, auf ſeine That, auf Alles, was er an und für
ſei, auf ſein für ſich Gelten zu verzichten anfängt, hört er auf, der b
Geborene und lediglich aus ſich Entwickelte zu ſein. Dies iſt
Anfang der Wiedergeburt, einer Palingeneſie des Menſchen. D
aber auch iſt der Anfang des Glaubens, den die chriſtliche Re
gion zu ihrem Inhalt hat. Das ſpricht Chriſtus ſelbſt aus Joh. 3
3—5 cfr. 8, 47. „Nur der von oben herab Gekommene
in das Himmelreich kommen", beſonders V. 5. „es ſei denn, da
einer aus Waſſer und Geiſt geboren werde, ſonſt kann er nicht in
das Himmelreich kommen" — nicht, aus der Natur geboren: d
iſt das Geiſtloſe. Cfr. parall. Joh. 8. „wer von Gott iſt, der
höret Gottes Wort." Die polytheiſtiſchen Religionen thä
ten dieſe Forderung nicht an den Menſchen, daß er ſich
ſelbſt aufgebe, damit er ein Mitglied der Gemeinde, damit die
Religion die ſeinige werde. Eine darunter, welche, die Lehre von
Bram angehend, eine monotheiſtiſche zu ſein ſcheint, führt allerd
dings die Rede von Wiedergeburt: der Bramine iſt der zweimal
geborne. Aber weder dieſe Rede noch die Lehre von Bram „daß
er, der Einzige ſei in Allem, der da klinge im Metall, ſcheine in
der Sonne", weiſt auf jene Reſignation, noch auf die Anerken
niß des allein ſelbſtſtändigen Gottes hin; die Rede geht auf ein

vernichtung hinaus und auf ein Sein des Brama in Allem, was nicht ist, nicht auf ein Sein in sich, nicht auf die Selbstständigkeit. Cfr. Hegels Religionsphilosophie in der Religion der Phantasie. Die griechische und römische Religion hat die Anerkenntniß des allein selbstständigen Gottes noch gar nicht: so hoch die griechischen Götter stehen, so sind sie alle doch dem Fatum unterworfen: die willenlose und gedankenlose Macht waltet über ihnen; also sind sie abhängig — wo ist ihre Selbstständigkeit? Die monotheistische Religion der Juden enthält die Anerkenntniß des alleinigen Gottes als des Schöpfers und Erhalters Himmels und der Erde, von dem Alles abhängig, der daher der Alleinselbstständige sei. Aber diese Anerkenntniß ist noch gar nicht als Glaube, sondern als Vertrauen, Zuversicht, und gar nicht verbunden mit der Anforderung an den Menschen, daß er über der alleinigen Selbstständigkeit Gottes sich und seine Selbstständigkeit vergesse. Darum bei den Juden im A. T. der öftere Rückfall aus ihrem Kultus des einzigen Gottes in den der Vielgötterei. Wäre der Glaube an den Alleinselbstständigen, der in der christlichen Religions-Vorstellung der Vater ist im Verhältniß zu dem, dem eingebornen Sohne, ein Element der mosaischen Religion gewesen, so war ein Abfall der Juden von Gott unmöglich. Juden konnten Heiden werden, aber Christen nicht, — wohl aber Atheisten.

Zusammenfassung:

1) Das größte Hinderniß für den Menschen zu glauben, daß außer Gott, außer, neben, um ihn nichts selbstständig, daß er der Alleinselbstständige sei, ist das sich als Selbstständigen Wissen des Menschen im Unterschiede von jenem bloßen Glauben. Dasselbe hebt sich durch Selbsterkenntniß, wenn es zu ihr kommt, und in Folge von ihr durch Selbstverläugnung.

2) Ein nicht gleich großes, nicht das größte, aber doch gleichweise ein Hinderniß jenes Glaubens ist das Bewußtsein, ja die Gewißheit und das Wissen des Menschen von der Selbstständ-

digkeit der Außenwelt in ihren beſonderen Totalitäten. Es unterſcheidet zwar der Menſch, indem er die natürlichen Dinge, Werke der Kunſt und der Wiſſenſchaft außer ihm kennen lernt oder erfährt, Selbſtſtändiges darin von Unſelbſtſtändigem, Beharrendes von dem daran Vergehenden und Verſchwindenden; aber bei dieſem Unterſchiede hält er doch an der Selbſtſtändigkeit der Natur- und Weltweſen mit ſeinen Vorſtellungen, ja Gedanken, Beſchlüſſen und Handlungen feſt, — ſo feſt, daß er ſolch Selbſtſtändiges außer ihm für das ſchlechthin Beharrende, Unvergängliche nimmt oder hält, und in dieſem Dafürhalten ihm — jenem Selbſtſtändigen — einen Werth, ja eine Würde beilegt, der gegenüber der Gedanke Gottes als des Alleinſelbſtſtändigen und der Glaube an ihn in den Hintergrund tritt oder gar verſchwindet, während jener Werth und jene Würde für den Menſchen eine ſo anſchauliche, erfahrungsmäßige Gewißheit gewinnt. Auch dieſes Hinderniß hebt ſich, indem der Menſch, wie er ſich ſelbſt zu verläugnen angefangen hat, auf unbefangene Weiſe die Welt in ihrer Exiſtenz und Subſiſtenz, in ihrer Subſtantialität betrachtet und zwar ſolchermaaßen, daß bei dieſer Betrachtung ſein Gedanke Gottes, ſeine das Weſen Gottes, nicht nachſteht, ſondern vorwaltet, prävalirt. Geſchieht das, ſo kommt der Menſch, wie ſehr das, was außer ihm iſt, für ihn ſelbſtſtändig zu ſein ſcheine, doch zur Anerkennung von deſſen Nichtigkeit, Vergänglichkeit überhaupt, von der Eitelkeit aller Dinge. — Der Begriff dieſer Anerkennung iſt in den Prolegomenen der Dogmatik entwickelt und auf dieſe Prolegomenen zurückzuweiſen. Hierher gehört die Stelle, die Marheineke anführt, Matth. 16, 26. Es kommt bei dieſem Spruch nicht auf die liebe Seele an, die jeder die ſeinige nennt, wie er in ſich verfeſtigt iſt und von ſich nicht loskommen kann, nicht auf die natürliche Seele; von dieſer ſpricht Chriſtus nicht, ſondern von dem Geiſte, der es vermag, das wahre Verhältniß alles deſſen, was zu gewinnen iſt, das wahre Verhältniß der Welt zu Gott, dem Alleinſelbſtſtändigen, anzuerkennen, ja zu wiſſen, zu erkennen. Die Welt mit alle

und in der eigenen Etymologie, die Jehova selbst giebt: „ich bin, der ich war und der ich sein werde."

Es ist vornehmlich das dritte Moment der Zeit, das der Zukunft, worin Gott als seiend vorgestellt wird, und zwar weil es bei diesem Moment dem vorstellenden Bewußtsein am leichtesten wird, das Ende zu negiren. Bei dem Momente der Vergangenheit und Gegenwart ist das schwieriger, weil da das Subject sich schon als denkendes verhalten müßte; die Zukunft ist ihm die unendliche Zeit. Daher denn ganz besonders in der alttestamentlichen Religion ein großes Gewicht auf die Zukunft gelegt wird, angehend das Sein Gottes und das Attribut, wo nicht das Wesen Gottes selbst in seinem Sein. „Deine Jahre währen für und für — Du hast die Erde gegründet und die Berge — die werden vergehen, Du aber bleibest wie Du bist und Deine Jahre nehmen kein Ende." Dies letztere ist dem Dichter so wichtig, daß er es stets wiederholt; und wenn kurzweg der Hebräer dies ausdrücken will, sagt er »מֵעוֹלָם עַד עוֹלָם«; dies Letztere ist die unendliche Zukunft. So gewöhnt sich der Mensch selbst dort noch, wo er mit dem Glauben an Gott und mit seiner Religion über die bloße Empfindung, über das Sinnliche, Räumliche und Zeitliche hinaus ist, doch sogar durch diese Religion an das Vorstellen immer tiefer. Er kann dem Vorstellen der Zeit bis in ihre Unendlichkeit vorerst gar nicht entsagen, und trägt daher, wenn ihm die Ewigkeit genannt wird, wenn es heißt „Gott ist der Ewige", dies Vorstellen in die Ewigkeit hinein, als wäre „der Ewige sein" und „in alle Zukunft sein" ein und dasselbe.

Jene Vorstellung daher von der Zeit als solcher, an welche Vorstellung wir uns von frühe an gewöhnen, ist eines der stärksten Hindernisse für die Erkenntniß Gottes als des Ewigen; und dies Hinderniß ist darum so groß, weil wir in's Leben nicht als erkennende, denkende treten und erst die ganze Schule der Anschauungen, Erfahrungen durchmachen müssen,

das Weſen Gottes iſt. Die chriſtliche Religion und zwar sie allein, keine andere, hat, indem ſie gegen jenes doppelte Hinder durch ihre Lehre angeht, die Erkenntniß des Alleinſelbſtſtändi als in dem Glauben an Gott enthalten zu einem ihrer weſe chen Elemente, — aber für die chriſtliche Gemeinde auf eine ſelben bewußtloſe Weiſe, während ſie des Glaubens ſich ſehr bewußt iſt; vornehmlich dort, wo ſie als Gemeinde verſammelt und der Zweck der Verſammlung der Cultus, die Erbauung verhalten ſie alle ſich zu einander als einander vollkommen gl wie groß auch der Unterſchied unter ihnen in äußerlichen Be hungen, natürlichen, bürgerlichen, künſtleriſchen Verhältniſſen Ihr gemeinſames Anerkenntniß, wenn ſie ſo verſammelt ſind, das, daß ſie vor Gott einander gleich ſind, bis in das Sün ſelbſt: der Sünder und der Fromme, der Gottloſe und der G ſelige, der Fürſt und der Unterthan, keiner hat vor dem andern in Kirche etwas voraus. In dieſem Glauben: es gelte kein Unter ſchied der Perſon vor Gott, iſt die Erkenntniß der alleinigen Selb ſtändigkeit Gottes enthalten. Wo zwei oder drei verſammelt in ſeinem Namen, da verſchwindet die Selbſtſtändigkeit dieſer in Ihm ſind ſie eins, in Ihm hat jeder ſeinen Geiſt gewonnen, es kann ihm nichts helfen, wenn er die ganze Welt gewonnen. Was ſolcherweiſe bewußtlos in der Gemeinde vorhanden iſt, zum Bewußtſein zu bringen für die Wiſſenſchaft, wo nicht für die Gemeinde zuvörderſt, liegt eben der Wiſſenſchaft ob. Der Glaube iſt da, das Dogma mit Bezug auf Gott, als den Allein ſelbſtſtändigen, den Glauben hat die Gemeinde; und ſeine Voraus ſetzung und Bedingung iſt ſelbſt ſchon die Erkenntniß des allein ſelbſtſtändigen Gottes. Die Wiſſenſchaft hebt aus jener Bewußt loſigkeit im Glauben die Erkenntniß heraus und entwickelt ſich zunächſt für ſich und zuletzt auch für die Gemeinde. Dahin wird es endlich kommen, daß die Gemeinde, was ſie bewußtlos aner kennt, bewußt erkennt.

Dies wäre denn unter a. die wirkliche Erkenntniß in der

ligion, wie sie, da deren wesentliches Element der Glaube ist, Erkenntniß enthält.

ad b. §. 139.

Für die Frage: wie der Glaube, daß die Ewigkeit das sen Gottes ist, sich durch die Erkenntniß des Ewi- vermittle, — wird zu reflectiren sein

1) auf ein Verhältniß, worin das Vorstellen zum kennen steht. Es ist dies das Verhältniß der Voraussetzung vorstellenden Bewußtseins für das denkende, erkennende Be- tsein des Subjectes. In der Entwickelung und Bildung geht es, das vorstellende Bewußtsein, wo nicht tempore doch actu, nicht κατὰ δύναμιν doch κατ' ἐνεργείαν, dem denkenden erkennenden Bewußtsein voraus. Aber eben dem vorstellen- Bewußtsein und dem Vorstellen selbst geht gleichermaaßen das pfinden und das Anschauen voraus; und so wird, ehe weiter es Verhältniß reflectirt werden kann, zuvörderst hierauf ein ht zu werfen sein.

Als empfindend hebt der Mensch zu existiren an, und als end und anschauend mittelst seiner fünf Sinne fährt er vor- zu existiren fort. In Beidem, dem Empfinden und Anschauen, das Vorstellen nur der Möglichkeit nach enthalten, noch nicht liches Vorstellen. Was empfunden, was — weiter — ange- mmt wird, ist ein dem Empfindenden, Anschauenden Anwesendes: hat es sich gegenüber. Hebt sich besonders aus dem Anschauen darin mögliche Vorstellen hervor, wird es ein wirkliches Vor- len, so erhält durch es das Empfinden oder Anschauen bereits e Beziehung von dem Anwesenden hinweg auf ein Abwesendes. s Licht z. B. wie es in das Zimmer fällt, wird mittelst des ges empfunden, ja geschaut; ist das Individuum bereits ein rstellendes, so stellt es sich die Sonne vor, wenn diese auch nicht s Zimmer scheint. Hier ist durch die Vorstellung also eine ziehung des Anwesenden auf ein Abwesendes. Von s Bewußtsein, wie es das empfindende und schauende ist, kann

es heißen: es sei das natürliche Bewußtsein, — das Anwesen… ein besonders als Natürliches dem Bewußtsein Gegenüberstehen…

Das Vorstellen nun für sich, abgesehen von Empfin… und Anschauung, hat ein Abwesendes zu seinem Gege… stande. Das wahrhaft Abwesende aber ist ein Geschehen… Gewesenes; und die Vorstellung, deren Gegenstand das Abwes… nicht als solches, sondern als Gewesenes ist, bezieht sich hier… nicht auf das Sein, sondern auf das Geschehensein. Das vor… stellende Bewußtsein ist daher nicht — wie dort das a… schauende und blos empfindende — das natürliche, sondern d… geschichtliche. Empfindung und Anschauung gehen auf die N… tur, selbst noch wenn sie verknüpft sind mit der Vorstellung. D… stellung aber, im Unterschied von ihnen, geht auf die Geschi… Die Bedingung nun des Abwesenden, sei es ein Verg… gangenes oder Zukünftiges, als des Geschichtlichen ist w… sentlich die Zeit; wie die Bedingung des Anwesenden für d… Empfindung und Anschauung der Raum. Wie nun das Ge… hene oder das, was geschehen wird, Gegenstand der Vorstellu… ist, nicht der Empfindung; so auch kann die Bedingung des Geschehens, die Zeit, ein Gegenstand derselben werden. Der Mensch stellt sich vor, daß etwas gewesen sei und sein werde; aber er kann sich auch die Zeit vorstellen, worin es gewesen ist oder sein werde; und ein Fortschritt seiner geistigen Entwicklung und Bildung ist es, daß ihm als Vorstellendem die Zeit selbst zum Gegenstande oder Object für ihn, für sein Vorstellen wird oder geworden ist. Aber dieser Gegenstand, Object, wird die Zeit für das vorstellende Subject

α. nicht zunächst als solche, sondern blos als Partikel der… selben, als ein Abschnitt — Zeitabschnitt, als Stundenzeit, Tage… zeit, Woche, Monat, Jahr, Jahrhundert. So hebt das seiner sich bewußte Subject an, durch sein Vorstellen zuerst bloßer Zeitpar… tikeln sich an ein zeitliches Vorstellen zu gewöhnen. So hebt das Kind an, Tag und Nacht zu unterscheiden, endlich sie zu zählen.

ein Vorstellen gewöhnt sich an die Zeit in dieser Particularisi-
ung. — Es bleibt jedoch nicht bei diesem Vorstellen, wo Tage,
ochen, Jahre gezählt werden; sondern es kommt in der weiteren
erstellung

β. sein Vorstellen dahin, daß ihm die Zeit als solche
egenständlich wird, nicht mehr in Partikeln, sondern in ihrer
otalität; und bei dem Namen „Zeit" wird nun nicht irgend eine
ahres-, Tageszeit u. s. w., sondern die Zeit selbst vorgestellt,
elche alle Zeitpartikeln von dem Augenblick an bis in die Mil-
ionen Jahre hinaus enthält. Hier ist es denn auch in dieser
orstellung von der totalen Zeit, wo nicht nur Partikeln, sondern
omente der Zeit von den Menschen in ihr unterschieden werden,
nd zwar so, daß dies Unterscheiden der Zeitmomente auch noch
n bloßes Vorstellen ist, kein Denken, kein Erkennen. Es sind
ese Momente nicht, wie jene Partikeln, in die Zeit hinein gesetzte,
ineingebrachte (den Zeitabschnitt von 365 Tagen bringt die Be-
egung der Erde um die Sonne in die Zeit); sondern jene Mo-
ente sind die durch die Zeit selbst in ihr enthaltenen: sie ist selbst
as Setzen jener Momente. Sie sind die drei: die Vergan-
enheit, die Gegenwart und die Zukunft. Sie hat die Zeit
n ihr selbst: nichts außer ihr bringt die Momente in sie hinein.
er Vorstellende, der so die Zeit in ihren Momenten unterscheidet,
ebt diesen Momenten die Namen, — dies thut die Zeit nicht,
e ist stumm; die Sprache bringt sich in die Zeit, wie der Ton
n die Musik, — und er giebt ihr die Namen nicht als nomina
ubstantiva: die Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; sondern mit
ezug darauf, daß sie eben nur Momente einer Totalität sind,
ls Adverbien, am treffendsten im Lateinischen: dudum, nunc,
demum. Wie das Vorstellen nun dies Unterscheiden wird der
totalen Zeit in ihren Momenten, gewöhnt sich das vorstellende Sub-
ject nur noch inniger an das zeitliche Vorstellen, und wird ihm
daher in dieser Angewöhnung und Gewohnheit

γ. die Zeit selbst, vornehmlich was das Moment

der Zukunft betrifft, zur unendlichen, — ihre Totalität eine unendliche Totalität. Diese Vorstellung von der Zeit, daß sie im Momente der Vergangenheit als dudum keinen Anfang gehabt, und im Momente der Zukunft als demum kein Ende habe, diese Vorstellung des Nicht-Anfangs und des Nicht-Endes, diese Vorstellung der Negation beider, des Anfangs und des Endes, diese Vorstellung der unendlichen Zeit ist allerdings bereits vermittelt durch das Denken, welches mehr ist als Vorstellen. Es ist das denkende Bewußtsein, wodurch der Vorstellung von der Zeit — und ihr, der Zeit selbst, das Ende und der Anfang genommen, negirt werden. Der Mensch thut sich daher auch wohl nicht wenig darauf zu Gute, daß er dahin gekommen ist, die unendliche Zeit sich vorzustellen, und meint, damit Alles gesagt zu haben, wenn er der Zeit das Prädicat der Unendlichkeit giebt. Hat er, wie er auch dazu kam, den Gedanken Gottes, aber nur so, daß er in und bei diesem Gedanken sich als Vorstellender verhält; so wird er — der die Vorstellung der unendlichen Zeit hat, auch jenem Gedanken und seinem Gegenstande leicht eine Beziehung auf diese unendliche Zeit geben. Gott ist ihm, dem Menschen, als dem in dem Gedanken desselben nicht empfindenden und anschauenden kein Anwesender, natürlich Gegenwärtiger, — wie in der polytheistischen Religion, wo er anwesend in der Sonne geschaut wird; er ist ihm in der Beziehung abwesend — nicht im Raume, aber in der Zeit, wie Geschichtliches; und auch in der Zeit nicht wie ein Gewesenes, Vergangenes, ein dudum; auch nicht in ihr wie ein unmittelbar Gegenwärtiges; sondern in ihr als anwesend ohne räumliche Existenz, als anwesend von je, jetzt und besonders in alle Zukunft hinaus. So wäre der Glaube des Menschen als des vorstellenden und im vorstellenden Bewußtsein, sein Glaube an Gott, welcher anfangslos — wie die Zeit — war, ist und endlos — wie die Zeit — sein wird, — jener Glaube des alten Testaments, selbst im Namen Jehovas

in der eigenen Etymologie, die Jehova ſelbſt giebt: „ich bin, ich war und der ich ſein werde.“

Es iſt vornehmlich das dritte Moment der Zeit, das der kunft, worin Gott als ſeiend vorgeſtellt wird, und ar weil es bei dieſem Moment dem vorſtellenden Bewußtſein leichteſten wird, das Ende zu negiren. Bei dem Momente r Vergangenheit und Gegenwart iſt das ſchwieriger, weil da s Subject ſich ſchon als denkendes verhalten müßte; die Zu- nft iſt ihm die unendliche Zeit. Daher denn ganz beſonders in r altteſtamentlichen Religion ein großes Gewicht auf die Zu- nft gelegt wird, angehend das Sein Gottes und das Attribut, nicht das Weſen Gottes ſelbſt in ſeinem Sein. „Deine Jahre ihren für und für — Du haſt die Erde gegründet und die rge — die werden vergehen, Du aber bleibeſt wie Du biſt und eine Jahre nehmen kein Ende.“ Dies letztere iſt dem Dichter wichtig, daß er es ſtets wiederholt; und wenn kurzweg der dichter dies ausdrücken will, ſagt er »מֵעוֹלָם עַד עוֹלָם«; dies ßere iſt die unendliche Zukunft. So gewöhnt ſich der Menſch ßt dort noch, wo er mit dem Glauben an Gott und mit ſeiner ligion über die bloße Empfindung, über das Sinnliche, Räum- he und Zeitliche hinaus iſt, doch ſogar durch dieſe Religion an s Vorſtellen immer tiefer. Er kann dem Vorſtellen der Zeit s in ihre Unendlichkeit vorerſt gar nicht entſagen, und trägt da- r, wenn ihm die Ewigkeit genannt wird, wenn es heißt „Gott t der Ewige“, dies Vorſtellen in die Ewigkeit hinein, als wäre der Ewige ſein“ und „in alle Zukunft ſein“ ein und aſſelbe.

Jene Vorſtellung daher von der Zeit als ſolcher, an elche Vorſtellung wir uns von frühe an gewöhnen, iſt eines er ſtärkſten Hinderniſſe für die Erkenntniß Gottes ls des Ewigen; und dies Hinderniß iſt darum ſo groß, weil ir in's Leben nicht als erkennende, denkende treten und erſt die anze Schule der Anſchauungen, Erfahrungen durchmachen müſſen,

ehe wir zum Denken, Wiſſen kommen können. Das wird uns ſo zur Gewohnheit, daß es unendlich ſchwer hält, ſich daraus zu reißen. Dies die erſte Reflexion, — deren Ergebniß iſt: die Erkenntniß der Oppoſition des Vorſtellens mit dem Erkennen, dem Wiſſen.

Es iſt nun

2) auf dieſen Widerſtreit der Vorſtellung mit dem Erkennen zu reflectiren; und da wird die Reflexion, die zuerſt ganz abſtract ſich hielt, dialectiſch. Nämlich

a. an das Vorſtellen von Jugend auf gewöhnt, ſeiner durch das ganze Leben bedürftig, und durch die Gewohnheit und das Bedürfniß in demſelben verfeſtigt, ſtellt der Menſch, wenn er zum Gedanken Gottes gelangt iſt, das Weſen Gottes, welches die Ewigkeit iſt, ſich als die unendliche Zeit vor, und meint, Ewigkeit und unendliche Zeit ſei an und für ſich das Eine und Selbe: der Ewige alſo ſei der Unendlichzeitliche. — Die Vorſtellung der unendlichen Zeit hat als ſolche ihre Richtigkeit nach dem Obigen; ſie aber wird von dem im Vorſtellen befangenen Menſchen kraft jener Meinung an den Gedanken Gottes gebracht. Die Zeit, worin er als unendlich fort ſich gedacht wird, iſt von ihm in ſo fern durch jene Vorſtellung verſchieden, als er dieſe Zeit nicht zu ſeiner Weſenheit hat (hierin wird das Wahre geahnt); aber zugleich inſofern als ſie, die ihm äußerliche, es iſt, in welcher er, wie wenn er unendlicherweiſe durch ſie bedingt ſei, fortdauere: — „Deine Jahre nehmen kein Ende — Du bleibeſt, wie Du biſt.“ Würde dem ſo vorſtellenden Menſchen geſagt: „Gott ſei nicht in der Zeit, noch ſie in ihm, ſondern Er der ewige Grund der Zeit, ſie ſei die Zeit allein durch ihn“ — ſo faßt er das nicht, das geht ihm über den Horizont. Sein Gott als der, welcher der unendlich zeitliche ſei, iſt noch gar nicht Gott des Glaubens, ſondern der bloßen Meinung; und der, deſſen Vorſtellung jene, und deſſen Meinung dieſe iſt, iſt nicht nur nicht der Gläubige, ſondern indem er das Weſen Gottes als die

vigkeit im Unterschied von der Zeit gar nicht anerkennt, auch
r Ungläubige. Der Gott dieser Meinung wird von Paulus
Corinth. 4, 4. ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου genannt (wenn
ch die Exegeten das nicht finden) — der Juden-Gott ist mit-
griffen. Von ihm sagt der Apostel: dieser Zeit-Gott habe die
danken der Ungläubigen geblendet, ihren Verstand blind ge-
acht, so daß sie die Herrlichkeit des Evangeliums nicht sähen.
Also auf dieser Seite widersetzt sich, in seinem Vorstellen verfestigt,
r Mensch dem Glauben selbst. Der Glaube enthält die Er-
ntniß Gottes, des Ewigen: sie wird, wie die frühere, nicht an
n Glauben gebracht, gleich der Vorstellung des unendlich Zeit-
hen; sondern sie, die Erkenntniß, ist an sich im Glauben ent-
lten, und sie entwickelt sich aus ihm — aber für wen? Für
n Ungläubigen nicht, auch nicht für den noch nicht Glaubenden,
lang er an dem Vorstellen fest hält, obzwar er der zu glauben
ufe bleibt. Die Bedingung also, daß Gott im Glauben
rklich als der Ewige und die Ewigkeit als sein Wesen er-
nnt werde, ist die, daß der zum Glauben zu gelangen Stre-
nde vor allem sich aus sich dem blos Vorstellenden losreiße,
inem Vorstellungswesen, so lieb es ihm sei und bleibe,
ntsage, nicht seiner Vernunft, sondern seinem Vorstellen. Also
e Bedingung ist die Fortsetzung der unter a. betrachteten Selbst-
läugnung des Menschen, dort mit Bezug auf ihn, hier mit Be-
g auf sein Vorstellen.

β. Sodann der Gegenstand, den die Vorstellung
at, ist in der bestimmten Weise derselben ein abwesender,
n präsenter; und mit Bezug auf ihn ist, wie es hieß, die Vor-
llung eine geschichtliche. Hat der Vorstellende mit dem Worte
Gott" auch den obzwar noch ganz unbestimmten Gedanken Got-
s und wendet er sich diesem Gedanken mit der Ueberzeugung zu,
ß er nicht bloßer Gedanke, daß vielmehr Gott, der gedacht wird,
irklich sei: so knüpft sich hiermit an die Vorstellung, deren Ge-
nstand der abwesende sei, zugleich die von ihm, dem an-

weſenden, dem präſenten; und es wird alſo Gott, der als [illegible] Seiende gedacht iſt, als der gegenwärtige vorgeſtellt — D[illegible] praesens, — aber ſo daß, da der Menſch am Vorſtellen [illegible] feſthält, dieſe Gegenwart eine Gegenwart in der Zeit iſt, [illegible] und fort, eine in die unendliche Zukunft bleibende oder wähl[illegible] Gegenwart. Von der Vorſtellung dieſer Gegenwart als einer [illegible] lichen iſt die des Raumes und des Räumlichen nicht [illegible] trennen. Vorgeſtellt wird daher der gegenwärtige Gott hier und dort, an jedem Ort, und je tiefer die Vorſtellung [illegible] bis auf die Empfindung und ſinnliche Anſchauung zurück, in jed[illegible] Sache, als gegenwärtig in allen Dingen. Dieſe zeitliche [illegible] genwart Gottes iſt alſo hiermit zugleich eine räumliche, die ſo[illegible] nannte Allgegenwart. Und ſo führt denn dieſe Vorſtellung conſequenterweiſe, wenn der Vorſtellende nicht unmittelbar bei [illegible] beharrt, wenn er ſozuſagen nachdenkt, auf den Pantheismus in allem Sinnlichen, Endlichen der unendliche Gott — immer noch ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου. So bringt es die Natur des Vorſtellens überhaupt mit ſich. Die Vorſtellung der Zeit in ihrer Totalität und Unendlichkeit kann als ſolche den Unterſchied [illegible] Momente gar nicht aufgeben: das Jetzt als Moment der Zeit und näher als Gegenwart iſt ein fort und fort für die Zukunft feſtgehaltenes, wie auch rückwärts für die Vergangenheit; es iſt die Gegenwart von jeher und immerhin fort und fort; es iſt alſo dies Moment die Zeit ſelbſt, die ſich durch die beiden andern Momente ſtets fortſchleppt von Augenblick zu Augenblick. Und der Menſch, in dieſer Vorſtellung der zeitlichen Gegenwart befangen oder feſtgehalten, muß hiermit eben ſo ſehr dem ergeben ſein und bleiben, was nur immer in der Zeit geworden iſt, wird, vorübergehend beſteht, und was künftig ſein wird. Aber alles das iſt, ſo weit es reiche der Zeit nach, und ſo ſehr es ſich ausdehne — wie eine Sinnenwelt dem Raume nach, iſt doch nur ein Endliches und hiermit ein Nichtiges. Im Endlichen und Nichtigen iſt Gott nicht gegenwärtig, oder im Sinnlichen überhaupt

ht; und der Mensch, so befangen in jenen Endlichkeiten, kann : Erkenntniß Gottes, so lang er darin befangen bleibt, als zur kenntniß des Ewigen nicht gelangen. Wie sein allzeitlicher und aller Zeit und allenthalben gegenwärtiger Gott, ὁ θεός τοῦ ῶνος τούτου, — so auch ist er — der Mensch selbst — nur der Zeit und für das in ihr Enthaltene interessirt, vornehmlich lang er, wie es unter α. hieß, Ewigkeit und unendliche Zeit r identisch nimmt. An ihn geht die Warnung, die Christus sspricht Matth. 6, 19—21: sammelt nicht Schätze auf Erden i. in der zeitlichen Gegenwart, vielmehr im Himmel, nicht in r Zeitlichkeit, sondern in der Geistigkeit. Ferner Matth. 6, 33. · Die Vorstellung also, so lange er bei ihr bleibt, läßt gar ht zu, indem es mit ihr nicht zur Anerkennung des Ewigen mmt, daß das Wesen Gottes als die absolute von jetzt, von r schlechthin unabhängige, ewige Gegenwart anerkannt und er- nt werde. So besteht in dem Menschen, seinen Glauben und in diesem Glauben enthaltene Erkenntniß verhindernd, ein Wi- streit zwischen der Vorstellung mit Bezug auf Gottes sen und zwischen der Erkenntniß desselben. Wodurch und e hebt sich dieser Widerstreit? Die Beantwortung der Frage rt zur Einsicht in das Verhältniß des Glaubens, daß Gott der vige sei, zur Erkenntniß des Ewigen. Sie, die Erkenntniß, an) im Glauben enthalten, bedingt die Vermittelung desselben mit nem Gegenstande d. h. eben damit, daß er der Glaube an den vigen sei. Aber diese Bedingung hat zur Voraussetzung, daß ier Widerstreit zwischen dem Vorstellen und Erkennen sich hebe er gehoben werde.

Bei der Beantwortung nun dieser Frage

3) geht die unter 2) fortgesetzte Reflexion zur Betrachtung er Contemplation bis zur Speculation über. Die Betrachtung mlich ist hier zunächst die des Denkens in der Identität it dem Wollen, als welches und in welcher Identität es das esen des menschlichen Geistes ist. In diesem seinem Wesen ist

er die Macht über das Vorſtellen, das der Menſch mit dem Thier gemein hat, und über die Zeit ſelbſt. In der Sphäre des Vorſtellens iſt der Geiſt unfreier, als der Vorſtellende iſt er in einem erzwungenen Zuſtande wie das Thier. So zufällig oder auch ſo willkührlich oder arbiträr die Vorſtellungen, die er ſich machen und ihre Abfolge auf einander ſein mögen: erſt in der Sphäre des Denkens, beſonders als des mit dem Wollen identiſchen, wo es an ſich davon unzertrennlich iſt, — iſt der menſchliche Geiſt aus dieſem erzwungenen Zuſtande heraus; der Gedanke iſt frei, der Wille auch. Kraft ſeiner denkenden Thätigkeit befreit ſich daher der menſchliche Geiſt von jenem unfreien Zuſtande des bloßen Vorſtellens: die denkende iſt die das Vorſtellen als ſolches aufhebende Macht. In ſeinem Wollen, wie es vorerſt ähnlich dem thieriſchen Inſtincte das bloße Begehren iſt, verhält der Geiſt ſich gleichfalls unfrei; die Begierde in allen ihren Formen iſt ein erzwungener Zuſtand für ihn: ſie — wie die Vorſtellung — hat ein Entſtehen in der Zeit, und in dieſer folgen wie Vorſtellungen ſo auch Begierden eine auf die andere. Nach der Zeit iſt durch das natürliche Cauſalverhältniß jene Abfolge der Vorſtellungen und Begierden auf nothwendige Weiſe beſtimmt, und eben darum wie in der Sphäre des Vorſtellens ſo in der des Begehrens durchaus unfrei: die Begierde iſt unfrei; aber der Wille als ſolcher iſt frei wie der Gedanke. Es iſt demnach das eigenſte innerſte Weſen des menſchlichen Geiſtes als die Macht, wodurch ihm — indem ſie denkende und Willensmacht zugleich iſt, die Zeit in ihrer Totalität und in allen ihren Momenten zum Object wird und zum Abject — was er wegwirft. Er alſo kann wie von ſeinem Vorſtellen und Begehren wegkommen, eben ſo auch über die Zeit als ſolche hinauskommen und ſomit durch dieſe denkende und Willensmacht zur Erkenntniß des Ewigen gelangen, in der wie die Vorſtellung ſo auch deren Gegenſtand, die Zeit und Zeitlichkeit aufgehoben iſt. Dieſe Macht des menſchlichen Geiſtes iſt es demnach, durch welche der

ad α. durch die Selbſtverläugnung des Menſchen (cfr. oben), durch ſeine Reſignation auf ihn ſelbſt; auf der andern Seite

ad β. durch die Macht des menſchlichen Geiſtes über ihn ſelbſt als Vorſtellenden und über die Zeit, oder durch ſeine Abdication des Vorſtellens. Wo daher und ſo lange der Menſch weder auf ſich reſignirt, noch ſein bloßes Vorſtellen abdicirt, beſeitigt, hingegeben hat; da mag es zu dem Gedanken wohl und zu dem Worte einer Allgenugſamkeit kommen, wie in der Schelling'ſchen Philoſophie von einer Autarkie der Natur geſprochen wird, aber zur Erkenntniß in und mit dem Glauben an Gott, daß er der Alleingenugſame ſei, kommt es ohne dieſe Reſignation und Abdication nicht. Daher denn auch erſt das Chriſtenthum den erkenntnißreichen Glauben an Gott, deſſen Weſen die Allgenugſamkeit ſei, hat; daſſelbe dringt nämlich ſowohl auf jene Selbſtverläugnung des Menſchen für den Glauben und für die Erkenntniß, als auch darauf, daß er ſeinen ſinnlichen und blos vorſtellenden Beſtrebungen entſage, in göttlichen Dingen nicht auf zeitliche Weiſe denken, vorſtellen, ſehen und hören wolle. So bezieht ſich dieſer dritte Punct unter c. auf das im §. 140 des Compendiums Geſagte.

Dennoch aber iſt der Menſch

1) auch in der Selbſtverläugnung und in jener Macht ſeines Geiſtes über das bloße Vorſtellen, in dieſer Abdication lebendes, animaliſches und intelligentes Subject. Er hat auf ſich reſignirt, aber er lebt und hat, ſo lange er lebt, Bedürfniſſe; in ihnen, für ſie und ihre Befriedigung iſt er abhängig von der Natur, Außenwelt überhaupt. Seine Selbſtſtändigkeit alſo, wenn er auch ſich ſelbſt verläugnet, iſt doch, indem er der Lebende iſt, keine wirkliche, eine nur ſcheinbare, eine erſcheinende. Eben ſo, obzwar er in der Macht ſeines Geiſtes ſich von ſeinem Vorſtellen unabhängig gemacht hat, in dieſer Abdication des bloßen Vorſtellens iſt er doch als denkendes und wollendes Subject bedingt, beſchränkt: bei aller Abdication des Vorſtellens leidet er doch auf Seiten des Wiſſens, Forſchens dem Irrthum

abſolut allgemeinen Gemeinde. Gelangt ſie zum Glauben, [illegible] ſie ſeit Entſtehung des Chriſtenthums dazu gelangt iſt, ſo [illegible] von ihr in dieſem Glauben Gott erkannt als der Ewiggegenwär[illegible]tige und iſt mittelſt dieſes Glaubens im Geiſte der Gemeinde ſelbſt gegenwärtig, — aber wie ſich verſteht, auf keine räumliche, [illegible]liche, ſondern auf geiſtige Weiſe. Jeder Einzelne als Mitglied der Gemeinde, und jede beſondere Gemeinde, beide in ihrer Beſchränkt[illegible]heit, die letztere als Mitglied der abſolut allgemeinen Gemeinde, der Menſchheit, — haben Antheil an dem und mittelſt des Glaubens: in der Erkenntniß des Ewigen iſt ihnen Gott ſo gegenwärtig wie der Gemeinde als ſolchen. Das ſtellt ſich dann auf äußerliche Weiſe und für die Vorſtellung, von der übrigens die Gemeinde unabhängig iſt, dadurch dar, daß ihre Mitglieder verſammelt ſind durch und für den Glauben und für die Erkenntniß Gottes im Glauben. Das Haus worin, der Ort und die Zeit wann ſie verſammelt ſind, der Sonntag beſonders, ſind es nicht, worin Gott der Geiſt gegenwärtig iſt: — „er wohnt nicht in Tempeln von Menſchenhänden erbaut.“ Aber bevor die Religion die chriſtliche Religion wurde, war es doch mehr oder weniger der Ort und die Zeit und das Object im Raum und in der Zeit, worin die Menſchen ſich die Gottheit als gegenwärtig vorſtellten, noch befangen im Vorſtellungskreiſe: das Haus des Fetiſch, des Zeus, ſelbſt die Stiftshütte der Juden und ihr Tempel zu Jeruſalem war noch ein ſolcher Ort, worin Gott gegenwärtig ſein ſollte, aber gegenwärtig auf zeitliche Weiſe, doch ſo, daß ſeine Gegenwart verhüllt blieb: es hing ein Vorhang vor dem Allerheiligſten. Die Heiden hatten keinen Vorhang vor ihren Göttern: es ging unmittelbar auf die Anſchauung, Vorſtellung. Wie das Chriſtenthum bei dem Tode Chriſti ſelber ſich aus dem Leiblichen ſeines Lebens in das Geiſtige allein zu erheben anfing und dann die Gemeinde der Gläubigen entſtand, da zerriß der Vorhang im Tempel mitten durch: der Ewige wurde als der abſolut Gegenwärtige im Geiſte der Gemeinde anerkannt, nicht im Allerheiligſten. Für die Chri-

ist der Verſammlungsort die ſogenannte Kirche, und die Zeit Verſammlung ein blos Zufälliges und Aeußerliches und nur dem Zweck, daß die Gemeinde, indem ſie ſo räumlich und zeitbeiſammen iſt, in Einem Geiſte vereint — was ihre Mitder betrifft — zuſammen ſei und daß von ihr mittelſt des Glaubens ihrer Glieder Gott als präſent im Geiſte angebetet werde, präſent im Geiſte der Gemeinde mittelſt des Glaubens. In der katholiſchen Kirche freilich, die von der Vorſtellung noch nicht los iſt, in ihr iſt Gott auch in der Hoſtie gegenwärtig, wie ſie vom Prieſter geweiht wird und im Tabernakel ſteht: dahin wenden ſich die Glieder der Gemeinde: ſie hat alſo für die Gemeinde die Erkenntniß von dem ewigen Weſen Gottes, wie es die abſolute Präſenz iſt, noch die Beſtimmung der Vorſtellung, der Zeit und des Raumes. Nicht alſo in der proteſtantiſchen Gemeinde, ſie hat ſich vom Vorſtellen befreit, und die Gegenwart Gottes betrifft, wie ſie von ihr anerkannt, wie nicht erkannt wird: er iſt im Geiſte der proteſtantiſchen Kirche und Gemeinde gegenwärtig mittelſt ihres Glaubens nur unter, in und mit der Geſtalt des Brodes und Weines bei'm Abendmahl; aber Brod und Wein ſind nicht Leib und Blut des eingeborenen Sohnes Gottes oder Gottes in ſeiner Menſchheit, wie in der Hoſtie des Katholiken, — ſondern dort ſind ſie Brod und Wein, und bleiben es, aber in, mit und unter der Geſtalt des Brodes und Weines wird von der gläubigen Gemeinde in ihrem Glauben als im Geiſte gegenwärtig Gott anerkannt oder ſelbſt erkannt. Dies iſt Luther's Lehre vom Abendmahle; er hat richtig geſehen in dieſer Lehre, indem er von dem Glauben an Gott, wie er der Glaube in der Gemeinde und deren Geiſte iſt, die Allgegenwart Gottes nicht trennt. In ſeiner Schrift de coena sacra geht es beſonders auf das Argument, daß Gott allgegenwärtig ſei und der Chriſt dieſe Gegenwart Gottes des Geiſtes in, cum et sub anerkenne. Die reformirte Lehre entfernt ſich von der Erkenntniß, geht in das bloße Vor-

stellen zurück, in die Erinnerung. Die lutherische Lehre steht zwischen der katholischen (in der Vorstellung) und zwischen der reformirten (in der vorstellenden Erinnerung).

γ. Es ist mithin der auf die betrachtete Weise durch die Erkenntniß des Ewigen vermittelte Glaube, — wie er selbst die Erkenntniß enthält, als Glaube anhebt und zwar als Glaube der Gemeinde (nicht als Glaube des Einzelnen), sie sei versammelt oder nicht, — in welchem die wirkliche Erkenntniß von Gott dem Ewiggegenwärtigen sich wissenschaftlich in der Dogmatik entwickelt oder zu entwickeln hat, wie geschehen.

ad c. §. 140.

Die Vermittelung des Glaubens, daß Gott der Alleingenugsame sei, mit der Erkenntniß der Allgenugsamkeit als seines Wesens hat zu ihrer Voraussetzung

α. die im Glauben enthaltene und aus ihm sich vermittelnde Erkenntniß der göttlichen Selbstständigkeit (oben unter a);

β. andererseits die oben in ihm enthaltene Erkenntniß der Ewigkeit.

Denn beide, die Selbstständigkeit oder αὐτοουσία, und die Ewigkeit oder αὐτοενεργεία, sind der Inhalt der Allgenugsamkeit oder αὐταρκεία. Ist also Gott geglaubt als der allein Selbstständige und als der Ewige, ist er in diesem Glauben zugleich als der erkannt, dessen Wesen die Selbstständigkeit und Ewigkeit; so wird er hiermit schon geglaubt als der allein Genugsame, und indem dieser Glaube mit der Erkenntniß in ihm von der Allgenugsamkeit Gottes vermittelt ist, setzt sich für ihn jener Glaube an die Selbstständigkeit und Ewigkeit unter α. und β. voraus. In der Erkenntniß des Alleingenugsamen, wie sie der Glaube zum Inhalt hat, ist demnach die Erkenntniß Gottes und der Glaube, der mit ihr verknüpft ist, auf diese Weise vollendet. Bedingt aber ist eben der Glaube, daß Gott der Alleingenugsame sei, auf der einen Seite

ad α. durch die Selbſtverläugnung des Menſchen (cfr. en), durch ſeine Reſignation auf ihn ſelbſt; auf der andern Seite

ad β. durch die Macht des menſchlichen Geiſtes über n ſelbſt als Vorſtellenden und über die Zeit, oder durch ne Abdication des Vorſtellens. Wo daher und ſo lange der enſch weder auf ſich reſignirt, noch ſein bloßes Vorſtellen abdi- t, beſeitigt, hingegeben hat; da mag es zu dem Gedanken wohl d zu dem Worte einer Allgenugſamkeit kommen, wie in der chelling'ſchen Philoſophie von einer Autarkie der Natur geſprochen rd, aber zur Erkenntniß in und mit dem Glauben an Gott, daß der Alleingenugſame ſei, kommt es ohne dieſe Reſignation und bdication nicht. Daher denn auch erſt das Chriſtenthum den enntnißreichen Glauben an Gott, deſſen Weſen die Allgenugſam- t ſei, hat; daſſelbe dringt nämlich ſowohl auf jene Selbſtver- gnung des Menſchen für den Glauben und für die Erkenntniß, s auch darauf, daß er ſeinen ſinnlichen und blos vorſtellenden eſtrebungen entſage, in göttlichen Dingen nicht auf zeitliche Weiſe ken, vorſtellen, ſehen und hören wolle. So bezieht ſich dieſer te Punct unter c. auf das im §. 140 des Compendiums Geſagte.

Dennoch aber iſt der Menſch

1) auch in der Selbſtverläugnung und in jener Macht es Geiſtes über das bloße Vorſtellen, in dieſer Abdication le- bes, animaliſches und intelligentes Subject. Er hat auf ſich gnirt, aber er lebt und hat, ſo lange er lebt, Bedürfniſſe; ihnen, für ſie und ihre Befriedigung iſt er abhängig von der tur, Außenwelt überhaupt. Seine Selbſtſtändigkeit alſo, nn er auch ſich ſelbſt verläugnet, iſt doch, indem er der Lebende keine wirkliche, eine nur ſcheinbare, eine erſcheinende. Eben obzwar er in der Macht ſeines Geiſtes ſich von ſeinem Vor- len unabhängig gemacht hat, in dieſer Abdication des bloßen rſtellens iſt er doch als denkendes und wollendes Subject be- gt, beſchränkt: bei aller Abdication des Vorſtellens ibt er doch auf Seiten des Wiſſens, Forſchens dem Irrthum

ausgeſetzt; auf Seiten des Wollens, Beſchließens bleibt er, [illegible] lange er lebt und in der Zeit will und wirkt, der Möglichkeit [illegible] Sündigens Preis gegeben. Sich ſelbſt alſo vermag [illegible] ſo ſehr er ſich verläugne, ſo groß die Macht ſeines Geiſtes [illegible] doch nicht genug zu thun. Sein Glaube, daß Gott der [illegible] Genugſame ſei, vermittelt durch den Glauben an ihn den Sel[illegible] ſtändigen und den Ewigen, iſt alſo in ihm ſeiner Erkenntniß [illegible] Erfahrung gegenüber, daß er im Leben, Denken und Wollen [illegible] der Genugſame, der ſich Genügende zu ſein vermöge. Aber [illegible] Glaube an die Allgenugſamkeit Gottes ſchließt den an Gott [illegible] den Allgenugthuenden ein, indem er zugleich der Glaube [illegible] Gott in ſeiner ewigen Freiheit, an ihn, welcher die Liebe ſelbſt [illegible] iſt: was der Menſch, der für den Glauben ſich verläugnet [illegible] ſo ſeiner theilhaftig wird, nicht vermag — ſeinen Frieden mit ſich zu haben, ſich genug zu thun, — das iſt durch Gott und wird durch Gott für ihn gethan. Die Allgenugſamkeit Gottes, Dei sufficientia, iſt in ſeinem Verhältniß zum Menſchen oder zum menſchlichen Geiſte die Allgenugthuung: mittelſt ſeiner ſelbſt verſöhnt Gott den [illegible] mit dem Menſchen und mit ihm ſelbſt; — er, mittelſt deſſen [illegible] den Menſchen mit ihm und mit ſich verſöhnt, iſt der Mittler zwiſchen ſich und den Menſchen, der eingeborene Sohn. In dem Glauben an den Allgenugſamen iſt dieſer Glaube an den Genugthuenden, an den Mittler, Verſöhner enthalten: dieſer heißt Chriſtus und iſt es, den wir auch oben als Mittelpunct [illegible] Weltgeſchichte kennen gelernt haben; und von ihm ſagt der Apoſtel (Act. 4, 12): „Es iſt in keinem Andern Heil, iſt auch kein anderer Name den Menſchen gegeben, in dem ſie ſollen ſelig werden, denn allein der Name Chriſti.“ Die Erkenntniß alſo Gottes des Allgenugſamen im Glauben an ihn wird und iſt hiermit auch die Erkenntniß ſeines verſöhnenden Weſens und die Erkenntniß der Erlöſung durch ihn im Glauben. Die Selbſtſtändigkeit nämlich des Menſchen

2) als des lebenden auf der einen Seite ist, wie es hieß, ne scheinbare: denn sie ist bedingt durch Bedürfnisse und durch e Mittel zu ihrer Befriedigung. Wenn nun auch diese Mittel rch die Natur oder Kunst im Leben gegeben und die Bedürfe befriedigt werden, so kehrt doch mit und durch die Befriedigung jedes Bedürfniß, so einfach es sei, wieder zurück: die Bedigung des Bedürfnisses ist die Mutter des Bedürfnisses. Also durch Befriedigung der Bedürfnisse kommt der ensch aus der Noth des Bedürfnisses nicht heraus, er wird nicht t, nicht selbstständig, bleibt der Abhängige, so lange er bt. Wie kann er in diesem Verhältnisse des Lebens zu dessen dürfnissen und deren Befriedigung der wirklich selbstständige, zufriedene und befriedigt werdende seyn? Antwort: durch Glauben in der Erkenntniß an den alleingenugsaen Gott und an ihn, der den Menschen mit sich und mit ihm söhnt hat, der den Menschen Befriedigung giebt. Die Erkenntß in diesem Glauben hebt unsere Bedürfnisse und die Nothwenigkeit ihrer Befriedigung nicht auf, aber diese Erkenntniß setzt uns er jene Bedürfnisse und deren Befriedigung hinaus. Mittelst eser Erkenntniß gelangen wir dahin, daß jene Lebensbedürfnisse s nicht am Herzen liegen, ohne doch in Ansehung ihrer leichtnig, frivol zu werden. Es ist im Drange der Noth, des Elendes d des Jammers der Glaube an Gott den Allgenugsamen und llversöhnenden, der uns vor der Verzweiflung bewahrt, der uns uhe giebt selbst im tiefsten Zwiespalt, und Befriedigung zur Erragung auch des höchsten Elendes. Diesen Glauben, als Mittel uf unserer Seite zu unserer Versöhnung, zu unserer Ruhe, hat ott selbst als der Mittler, Christus, im Menschen veranlaßt durch ine Erscheinung auf Erden, sein Lehren und Leben. Joh. 4, 3. 14 spricht er dies selbst vortrefflich aus: jenes Wasser ist das eistige seiner Lehre, des Glaubens, die Erkenntniß im Glauben, elche den Menschen befriedigt auf immer. Das irdische Wasser at doch immer nur den Durst wieder zur Folge. Nimmer läßt

ausgeſetzt; auf Seiten des Wollens, Beſchließens bleibt α,β
lange er lebt und in der Zeit will und wirkt, der Möglichkeit
Sündigens Preis gegeben. Sich ſelbſt alſo vermag
ſo ſehr er ſich verläugne, ſo groß die Macht ſeines Geiſtes
doch nicht genug zu thun. Sein Glaube, daß Gott der
Genugſame ſei, vermittelt durch den Glauben an ihn den Se
ſtändigen und den Ewigen, iſt alſo in ihm ſeiner Erkenntniß
Erfahrung gegenüber, daß er im Leben, Denken und Wollen
der Genugſame, der ſich Genügende zu ſein vermöge. Aber
Glaube an die Allgenugſamkeit Gottes ſchließt den an Gott
den Allgenugthuenden ein, indem er zugleich der Glaube
Gott in ſeiner ewigen Freiheit, an ihn, welcher die Liebe ſelbſt
iſt: was der Menſch, der für den Glauben ſich verläugnet
ſo ſeiner theilhaftig wird, nicht vermag — ſeinen Frieden
mit ſich zu haben, ſich genug zu thun, — das iſt durch
Gott und wird durch Gott für ihn gethan. Die Allgenug-
ſamkeit Gottes, Dei sufficientia, iſt in ſeinem Verhält-
niß zum Menſchen oder zum menſchlichen Geiſte die Sühn-
genugthuung: mittelſt ſeiner ſelbſt verſöhnt Gott den Menſchen
mit dem Menſchen und mit ihm ſelbſt; — er, mittelſt deſſen Gott
den Menſchen mit ihm und mit ſich verſöhnt, iſt der Mittler zwi-
ſchen ſich und den Menſchen, der eingeborene Sohn. Im
Glauben an den Allgenugſamen iſt dieſer Glaube an den Ge-
nugthuenden, an den Mittler, Verſöhner enthalten: der
heißt Chriſtus und iſt es, den wir auch oben als Mittelpunct
Weltgeſchichte kennen gelernt haben; und von ihm ſagt der Apoſtel
(Act. 4, 12): „Es iſt in keinem Andern Heil, iſt auch kein an-
derer Name den Menſchen gegeben, in dem ſie ſollen ſelig werden,
denn allein der Name Chriſti.“ Die Erkenntniß alſo Gottes des
Allgenugſamen im Glauben an ihn wird und iſt hiermit auch die
Erkenntniß ſeines verſöhnenden Weſens und die Erkenntniß der
Erlöſung durch ihn im Glauben. Die Selbſtſtändigkeit nämlich
des Menſchen

2) als des lebenden auf der einen Seite iſt, wie es hieß, ne ſcheinbare: denn ſie iſt bedingt durch Bedürfniſſe und durch e Mittel zu ihrer Befriedigung. Wenn nun auch dieſe Mittel ch die Natur oder Kunſt im Leben gegeben und die Bedürf- e befriedigt werden, ſo kehrt doch mit und durch die Befriedi- ng jedes Bedürfniß, ſo einfach es ſei, wieder zurück: die Be- digung des Bedürfniſſes iſt die Mutter des Be- rfniſſes. Alſo durch Befriedigung der Bedürfniſſe kommt der enſch aus der Noth des Bedürfniſſes nicht heraus, er wird nicht i, nicht ſelbſtſtändig, bleibt der Abhängige, ſo lange er bt. Wie kann er in dieſem Verhältniſſe des Lebens zu deſſen dürfniſſen und deren Befriedigung der wirklich ſelbſtſtändige, zufriedene und befriedigt werdende ſeyn? Antwort: durch n Glauben in der Erkenntniß an den alleingenugſa- en Gott und an ihn, der den Menſchen mit ſich und mit ihm ſöhnt hat, der den Menſchen Befriedigung giebt. Die Erkennt- ß dieſem Glauben hebt unſere Bedürfniſſe und die Nothwen- eit ihrer Befriedigung nicht auf, aber dieſe Erkenntniß ſetzt uns er jene Bedürfniſſe und deren Befriedigung hinaus. Mittelſt ſer Erkenntniß gelangen wir dahin, daß jene Lebensbedürfniſſe s nicht am Herzen liegen, ohne doch in Anſehung ihrer leicht- nig, frivol zu werden. Es iſt im Drange der Noth, des Elendes nd des Jammers der Glaube an Gott den Allgenugſamen und Alverſöhnenden, der uns vor der Verzweiflung bewahrt, der uns uhe giebt ſelbſt im tiefſten Zwieſpalt, und Befriedigung zur Er- agung auch des höchſten Elendes. Dieſen Glauben, als Mittel uf unſerer Seite zu unſerer Verſöhnung, zu unſerer Ruhe, hat Gott ſelbſt als der Mittler, Chriſtus, im Menſchen veranlaßt durch ine Erſcheinung auf Erden, ſein Lehren und Leben. Joh. 4, 3. 14 ſpricht er dies ſelbſt vortrefflich aus: jenes Waſſer iſt das eiſtige ſeiner Lehre, des Glaubens, die Erkenntniß im Glauben, elche den Menſchen befriedigt auf immer. Das irdiſche Waſſer at doch immer nur den Durſt wieder zur Folge. Nimmer läßt

Undurchdringlichmachen iſt als das Sein das Daſein der M
terie (cfr. 133).

2) Zunächſt von der Materie entfernt iſt das von ihr
unterſcheidende Licht, das den Raum Erfüllen, ohne ihn undu
dringlich zu machen, als ein in ihm Scheinen, iſt, als das Sein, d
Daſein des Lichtes. Denkt man ſich das Scheinen hinweg, ſo iſt d
Sein des Lichtes auch hinweggedacht. In ſeinem Unterſchiede v
der Materie wird das Licht erkannt für nicht materiell und z
gleich für nicht intellectuell — das Licht hat zu ſeiner Weſen
eine Materialität, welche keine Materialität iſt, es iſt alſo d
Licht ſeinem Weſen nach in der Schwebe zwiſchen der Materiali
und dem Gedanken. Jenes den Raum Undurchdringlichmachen
nicht das Sein des Lichtes, und wenn etwa das Denken das Sei
des Geiſtes wäre, ſo iſt es doch nicht das Sein des Lichtes. E
fixirt ſich der Begriff vom Scheinen allein als vom Sein d
Lichtes, oder die Wirklichkeit des Lichtes beſteht im Scheinen. W
ginge mithin der Schein, ſo wäre das Licht vergangen, — in d
Farbe vergeht wirklich das Scheinen, aber da iſt auch das Li
vergangen, das Licht iſt zur Farbe geworden.

3) Weiter noch als das Licht iſt von der Materie entfernt
der Körper und die Körperlichkeit als ſolche. Das den Raum
in irgend einer Geſtalt Undurchdringlichmachen iſt als das
Sein das Daſein des Körpers als ſolchen, die Materie macht ihn
undurchdringlich, aber noch auf eine geſtaltloſe Weiſe, daher ſie
auch nirgends zu faſſen und als Materie zu unterſuchen und feſt
zuhalten iſt. Sie iſt der immer verſchwindende Proteus. Das
Licht hingegen macht den Raum gar nicht undurchdringlich; aber
der Körper, indem er den Raum erfüllt, hat zugleich eine beſtimmte
Geſtalt. Beſtimmt iſt dieſe Geſtalt ſchon bei den Elementen, dem
Waſſer, der Luft, dem Feuer und der Erde; ſie ſind gegen das
Licht, das den Raum Undurchdringlichmachende, als die des einen
gegen das andere in ſich ſelbſt unbeſtimmt. So iſt das Formelle
der Luft, ihre elaſtiſche Flüſſigkeit, gegen das Waſſer das tropfbar

ſſige. Im Unterſchied vom Element iſt die Geſtalt des Kör-
s eine Geſtalt für ſich, und dies iſt das Sein des Körpers.
rd ihm die Geſtalt genommen, ſo iſt ihm das Sein entzogen —
Körper iſt zernichtet als Körper. Die Mathematik als Stereo-
ie giebt im Raum den Figuren, die ſie hineinzeichnet, eine
e, ſo daß ſie den Raum erfüllen, aber in dieſer Fülle kei-
Inhalt.

In den drei erſten Sätzen kam die Zeit noch nicht in Be-
ht, ſondern nur der Raum, die Materie angehend, er als mit
Zeit identiſch, ſodann das Licht betreffend, er in welchem daſ-
e ſich mit einer in keiner Zeit zu beſtimmenden Geſchwindigkeit
egt, ſo daß es dabei weniger auf die Zeit als auf den Raum
mmt. Eben die Zeit hat bei der beſtimmten oder unbeſtimm-
Geſtalt des Körperlichen noch keine oder nur geringe Bedeu-
g — die Räumlichkeit iſt das Bedeutendſte. Aber in den zwei
folgenden Sätzen kehrt es ſich um, und hebt ſich gegen den
m die Zeit hervor, im dritten folgenden Satz endlich kommt
Zeit gar nicht mehr als Zeit, ſondern als die Ewigkeit in
racht.

4) Der Körper lediglich als ſolcher, deſſen beſtimmte oder
beſtimmte Geſtalt das Sein deſſelben iſt, iſt das unorganiſche
bject; noch weiter als er ſteht von der Materie ab das orga-
che Subject, theils als Pflanze, theils als Thier. In dieſem
ubject hat ſich ſo zu ſagen die Materie, welche im Körper als
chem ihre Natur behält, verflüchtiget oder vergeiſtiget. Die Ma-
ie iſt ſo ſelbſt zur Geſtalt und Form des organiſch Subjectiven
worden, und nur noch äußerlicher Weiſe, nämlich als jedes Or-
n, worin das Subject ſein Beſtehen hat, undurchdringlich. Das
ben des organiſchen Subjectes iſt als das Sein das Daſein
ſſelben, kraft des Lebens hat daſſelbe ein Beſtehen im Raume,
er auf die Räumlichkeit ſeines Beſtehens kommt hier weniger
, als auf die Zeit ſeines Lebens. Das organiſche Subject, die
flanze, lebt, oder das Thier lebt, hiermit iſt geſagt, das Sein

Undurchdringlichmachen ist als das Sein das Dasein der Materie (cfr. 133).

2) Zunächst von der Materie entfernt ist das von ihr sich unterscheidende Licht, das den Raum Erfüllen, ohne ihn undurchdringlich zu machen, als ein in ihm Scheinen, ist, als das Sein, das Dasein des Lichtes. Denkt man sich das Scheinen hinweg, so ist das Sein des Lichtes auch hinweggedacht. In seinem Unterschiede von der Materie wird das Licht erkannt für nicht materiell und zugleich für nicht intellectuell — das Licht hat zu seiner Wesenheit eine Materialität, welche keine Materialität ist, es ist also das Licht seinem Wesen nach in der Schwebe zwischen der Materialität und dem Gedanken. Jenes den Raum Undurchdringlichmachen ist nicht das Sein des Lichtes, und wenn etwa das Denken das Sein des Geistes wäre, so ist es doch nicht das Sein des Lichtes. So fixirt sich der Begriff vom Scheinen allein als vom Sein des Lichtes, oder die Wirklichkeit des Lichtes besteht im Scheinen. Verginge mithin der Schein, so wäre das Licht vergangen, — in der Farbe vergeht wirklich das Scheinen, aber da ist auch das Licht vergangen, das Licht ist zur Farbe geworden.

3) Weiter noch als das Licht ist von der Materie entfernt der Körper und die Körperlichkeit als solche. Das den Raum in irgend einer Gestalt Undurchdringlichmachen ist als das Sein das Dasein des Körpers als solchen, die Materie macht ihn undurchdringlich, aber noch auf eine gestaltlose Weise, daher sie auch nirgends zu fassen und als Materie zu untersuchen und festzuhalten ist. Sie ist der immer verschwindende Proteus. Das Licht hingegen macht den Raum gar nicht undurchdringlich; aber der Körper, indem er den Raum erfüllt, hat zugleich eine bestimmte Gestalt. Bestimmt ist diese Gestalt schon bei den Elementen, dem Wasser, der Luft, dem Feuer und der Erde; sie sind gegen das Licht, das den Raum Undurchdringlichmachende, als die des einen gegen das andere in sich selbst unbestimmt. So ist das Formelle der Luft, ihre elastische Flüssigkeit, gegen das Wasser das tropfbar

Flüſſige. Im Unterſchied vom Element iſt die Geſtalt des Körpers eine Geſtalt für ſich, und dies iſt das Sein des Körpers. Wird ihm die Geſtalt genommen, ſo iſt ihm das Sein entzogen — der Körper iſt zernichtet als Körper. Die Mathematik als Stereometrie giebt im Raum den Figuren, die ſie hineinzeichnet, eine Fülle, ſo daß ſie den Raum erfüllen, aber in dieſer Fülle keinen Inhalt.

In den drei erſten Sätzen kam die Zeit noch nicht in Betracht, ſondern nur der Raum, die Materie angehend, er als mit der Zeit identiſch, ſodann das Licht betreffend, er in welchem daſſelbe ſich mit einer in keiner Zeit zu beſtimmenden Geſchwindigkeit bewegt, ſo daß es dabei weniger auf die Zeit als auf den Raum ankommt. Eben die Zeit hat bei der beſtimmten oder unbeſtimmten Geſtalt des Körperlichen noch keine oder nur geringe Bedeutung — die Räumlichkeit iſt das Bedeutendſte. Aber in den zwei nächſtfolgenden Sätzen kehrt es ſich um, und hebt ſich gegen den Raum die Zeit hervor, im dritten folgenden Satz endlich kommt die Zeit gar nicht mehr als Zeit, ſondern als die Ewigkeit in Betracht.

4) Der Körper lediglich als ſolcher, deſſen beſtimmte oder unbeſtimmte Geſtalt das Sein deſſelben iſt, iſt das unorganiſche Object; noch weiter als er ſteht von der Materie ab das organiſche Subject, theils als Pflanze, theils als Thier. In dieſem Subject hat ſich ſo zu ſagen die Materie, welche im Körper als ſolchem ihre Natur behält, verflüchtiget oder vergeiſtiget. Die Materie iſt ſo ſelbſt zur Geſtalt und Form des organiſch Subjectiven geworden, und nur noch äußerlicher Weiſe, nämlich als jedes Organ, worin das Subject ſein Beſtehen hat, undurchdringlich. Das Leben des organiſchen Subjectes iſt als das Sein das Daſein deſſelben, kraft des Lebens hat daſſelbe ein Beſtehen im Raume, aber auf die Räumlichkeit ſeines Beſtehens kommt hier weniger an, als auf die Zeit ſeines Lebens. Das organiſche Subject, die Pflanze, lebt, oder das Thier lebt, hiermit iſt geſagt, das Sein

deſſelben ſei ein in einer beſtimmten Zeit enthaltenes, genauer ſo: die Pflanze, z. B. das Steinmoos, lebt einige Zeit. Der Fels, ein ganzer Weltkörper, iſt, indem das Sein deſſelben, ein geſtaltetes, es läßt ſich nicht ſagen, ob in aller Zeit, oder nur auf einige Zeit. Die Negation des Lebens, das Abſterben der Pflanze, und der Tod des Thieres, iſt hiermit die Negation des Seins, das nicht mehr lebende Thier hat zu ſein aufgehört.

5) Weiter noch als das organiſche Subject, wie es nur ein ſolches iſt, ſteht von der Materie ab, eben das organiſche, aber als ſeiner ſelbſt ſich bewußtes, als ſich denkendes Subject, als das Ich. So iſt das Subject nicht das Thier, ſondern der Menſch. Das durch das Leben, Körperlichkeit, Elemente, Licht und Materialität bedingte Denken iſt als das Sein das Daſein des Menſchen; nur indem der denkende als der ſeiende exiſtirt er als der Menſch, noch nicht der denkende, ſondern blos der lebende, iſt und exiſtirt er noch nicht als dieſer. Der Lebende iſt er aber nur als organiſches Subject, wie das Thier. Indem das Leben das Denken wird, wie dieſes auch zugehe, entſteht der Menſch als Menſch und iſt er. Dieſer Begriff vom Denken als dem Sein iſt nur auf eine beſchränkte Weiſe das Princip der Carteſiſchen Philoſophie geworden. Cogito, ergo sum; cogito, id est sum. Aber das Denken als das Sein des Menſchen hat zu ſeinen Bedingungen die vorhin genannten. Nun iſt ſonſt überall oder wird doch leicht anerkannt, daß das Bedingte einen höheren Werth habe als ſeine Bedingung, beſonders z. B. wenn man zurückblickt auf das Leben auch nur als das Sein der Pflanze. Die Bedingungen des Lebens ſind zunächſt die Elemente. Hierin iſt die Anerkenntniß von dem höheren Werthe des Lebens vor den Bedingungen deſſelben leicht und allgemein. Zu den Bedingungen des Pflanzenlebens gehört Waſſer, Luft, Dünger; dieſen Elementen zieht man das durch ſie bedingte Leben vor. Hingegen kehrt im gemeinen Bewußtſein, was das Bedingtſein des Denkens angeht, das Verhältniß gewöhnlich um, und wird auf das Leben, das doch

ur eine Bedingung des Denkens iſt, als des Seins, ein größerer
Werth gelegt als auf das Denken. Hieraus kommt auch wohl
ie Meinung, das Leben ſei das Daſein des Menſchen, und nicht
as Denken als das Sein, und ſo ſorgt er dann auch wohl im
eben mehr für die Bedingung ſeiner Erhaltung, als für das Den-
en, welches durch das Leben nur bedingt iſt. Das Leben, nur
ine Bedingung, iſt das Sein des organiſchen Subjectes, ein auf
ine Zeit eingeſchränktes Daſein. Nimmt er das Leben für das
Daſein, ſo entſteht leicht die Vorſtellung und die Furcht, mit dem
Tode ſei Alles aus. Im Läugnen der Unſterblichkeit verſtehen ſich
ur die Menſchen nicht, indem ſie das, was ihr Sein bedingt, für
as Daſein ſelbſt nehmen, alſo die Bedingung höher anſchlagen
ls das Denken, deſſen Bedingung ſie iſt.

6) Nicht nur von der Materie am weiteſten ab iſt Gott, ſon-
ern in ihm, außer ihm, für ihn, iſt auch die Materie gar nicht,
ie iſt ihm nichts. Der Gedanke Gottes iſt, wie er ſich oben ent-
ickelte, der des allgenugſamen Geiſtes (§. 127. 132. 136). Iſt
chon das bedingte Denken als das Sein das Daſein des Men-
chen, ſo iſt um ſo mehr das unbedingte als das Sein das Da-
ein Gottes. Er, in ſeiner Weſenheit als der allgenugſame Geiſt
ammt, iſt, was ſein Denken angeht, nicht bedingt durch Leben,
örperlichkeit u.ſ.w. Der Menſch, damit er denke, bedarf der Le-
endigkeit und Leiblichkeit, mithin der ganzen Natur und Welt bis
u ihren einfachſten Elementen hin. Und ſo iſt, obgleich nicht das
eben noch die Geſtalt, ſondern das Denken als das Sein das
Daſein des Menſchen iſt, er doch beſtimmt durch Leben, durch den
anzen Organismus. Aber die Erkenntniß Gottes des Allgenug-
amen ſchließt alles und jedes Bedürfniß aus. In und mit dem
Begriff des unbedingten Denkens als des Seins iſt alſo der Be-
riff vom Daſein Gottes erreicht.

Die Frage: was heißt es, wenn geſagt wird, Gott iſt? hat
ur wohlverſtandenen Antwort: er denkt. Hier iſt nicht zu über-
ehen: nicht weil Gott von uns gedacht wird als der, welcher

denke, iſt er; nicht durch unſer Denken wird das Sein an
gebracht, auch nicht: weil er denkt, iſt er, wie wenn durch
Denken das Sein an ihn komme, ſondern das unbedingte S
als welches das Denken das Daſein Gottes iſt, wird von
gedacht, wenn wir ſagen, „er iſt," und „indem er iſt, werden
ſind wir, und iſt die Welt;" nicht alſo weil die Welt iſt
weil ich bin, iſt Gott, ſondern weil er iſt, wird die Welt, w
und bin ich. Mit dieſer Anerkenntniß hebt ſich alles Selbſt
tige des Menſchen auf. Pſalm 14, 2. Das durch kein Da
welches nur eine Zeit lang dauerte, das durch keine Körper
keit, die nur ein Beſtehen im Raume hat, bedingte, das rein
bedingte iſt gar kein zeitliches, es iſt das ewige Denken ſelbſt.
der Frage nach dem Sein Gottes iſt der, welcher ſie thut,
ganz gleichgültig. Er frägt allein nur nach Gott, aber
Frage liegt eine andere ganz nahe: iſt es gewiß, daß Gott
und bei dieſer andern kommt das Subject, welches eine Vor
lung, einen Gedanken von Gott hat, mit in Betracht. Die
wißheit nun überhaupt und alſo auch die vom Sein Gottes
eine dreifache:

a. die unmittelbare, d. h. eine ſolche, zwiſchen welcher
dem, wovon ſie die Gewißheit iſt, kein Drittes, durch das ſie
wißheit wird, iſt oder beſteht. So iſt dieſe unmittelbare zu
eine unbewieſene, vorerſt aber auch noch keines Beweiſes bedürf
Gewißheit (§. 147). Aber ſie wird

b. eine mittelbare, d. h. zwiſchen ihm und dem, wovon
die Gewißheit iſt, iſt ein Drittes, durch welches ſie die Gewißheit
werden kann. Sie iſt folglich die des Beweiſes bedürftige, aber
auch die beweisbare (§. 148. 149). Sie iſt endlich

c. die vermittelte, d. h. das Dritte zwiſchen ihm und dem,
wovon ſie die Gewißheit iſt, iſt es, durch welches ſie zur Gewiß
heit geworden iſt, — ſie iſt die bewieſene, oder in ihrem ganzen
Umfang der Beweis ſelbſt (§. 150—169).

147. A. Die unmittelbare Gewißheit vom Daſein Gottes.

Sie iſt die der Meinung, mithin die aller Religionen, deren uptinhalt die Meinung ſelbſt iſt — die Gewißheit im Hei- thum. In folgenden Hauptpunkten entwickelt ſich ihr Begriff.

1) Das Gewiſſen, indem es ohne Weiteres auch das Wahre re, würde hiermit das unmittelbar Gewiſſe ſein. Dieſe mit der ahrheit ſelbſt identiſche Gewißheit nun iſt die des Ich. Das iſt des Seins ſeiner ſelbſt unmittelbar gewiß, d. h. ſo, daß daſſelbe nicht erſt bewieſen zu werden, oder daß es ſich dieſes ein erſt zu beweiſen bedürfe. Daher die ganz gleiche Gültigkeit beiden Verſicherungsweiſen: „ſo gewiß ich bin," „ſo wahr ich ." Jene Gewißheit alſo iſt die des Wahren, und daraus wohl es, daß gegen den philoſophiſchen Zweifel Kant das „ich denke," wie er es nennt, die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeins, Princip an die Spitze der philoſophiſchen Kritik ſtellte, und dieſem unmittelbar Gewiſſen und Wahren gegen den Skepti- mus Grundſätze und Geſetze zu deduciren ſuchte. In dieſer kriti- en Philoſophie war daher die erſte Frage die nach dem Ich.

2) Jene unmittelbare iſt die Gewißheit nicht mehr des Wah- als ſolchen, ſondern blos des Wahrgenommenen. Aber dieſe eite hat zu ihrer Vorausſetzung jene erſte. Es iſt nämlich das ner ſelbſt gewiſſe und ſich wahre Subject als empfindendes, vor- ellendes und denkendes, welches wahrnimmt, und von welchem gend ein Object wahrgenommen wird. Ohne die Gewißheit und ahrheit des Subjectes iſt keine Wahrnehmung möglich, hierin nn hat die Gewißheit des Wahrgenommenen den Schein, durch ene, oder durch das ſeiner gewiſſe Subject vermittelt zu ſein. Aber ür ſie iſt jenes nur das Vorausgeſetzte, ſie ſelbſt muß an ſich etrachtet werden, ſo daß vom Subject abſtrahirt ſei und dann igt ſie ſich den Betrachtenden als die unmittelbare. Das Wahr- nommene nämlich iſt

α. ein Object nur als dieſes, als jenes, oder wenn man

vorgreifen dürfte, als ein einzelnes. Nach dieſer Seite hin iſt
Wahrnehmung noch bloße Empfindung und die Gewißheit des W
genommenen die lediglich in der Empfindung. Andererſeits a

β. iſt im Wahrnehmen auch das Anſchauen, ja das D
elbſt rege, und hat das wahrgenommene Object, von dem
chauen und Denken aus, die Beſtimmtheit, nicht nur dieſes
jenes, ſondern zuvörderſt Alles und Jedes, oder die Beſtimmt
ein allgemeines Object zu ſein. Die Gewißheit alſo des W
genommenen, welches ein Allgemeines ſei, iſt nicht nur und a
in der Empfindung, ſondern auch in der Anſchauung und im
danken. Bei der Gewißheit des Wahrgenommenen zeigt ſich
der einen Seite, ſo unmittelbar ſie ſei, das Gefühlvolle und
pfindungsreiche, und auf der andern Seite das Gedankenvolle,
das Geiſtreiche.

3) Der Gott des Heidenthums iſt der Gott der Mei
Die Gewißheit alſo vom Sein deſſelben iſt die obengenannte
Meinung und eben die Meinung ſelbſt. Er aber (ad α sub
iſt der vorgeſtellte Gegenſtand unmittelbar als der empf
mithin als der im einzelnen, — als ein Dieſes und Jen
wahrgenommene. So iſt er der Fetiſch, und die Gewißheit
Sein deſſelben, wie ſie das den Gegenſtand wahrnehmende S
ject hat, iſt die Gewißheit unmittelbar in ſeiner Empfindung.
ſo iſt nicht das unbedingte Denken als das Sein, ſondern entweder
das Undurchdringlichſein des Materiellen (als ſolchen, ingleichen
als irgend eines geſtalteten Körpers) oder das bloße Scheinen,
oder das einerſeits vegetative, andererſeits animaliſche Leben, oder
das durch das Leben bedingte Denken als das Sein ſeines Gottes,
das Daſein deſſelben, und er alſo entweder ein Stein, Klotz, Pfeil,
oder das Lichtweſen, oder die Pflanze, oder das Thier, oder ein
lebender Menſch (Dalailama). Das Denken, welches unbedingte
Weiſe das Sein Gottes ſei, wird in dieſer einzelnen Wahrneh
mung deſſelben und in dieſer Gewißheit des Wahrgenommenen
nur geahnet, auch iſt im ganzen Fetiſchdienſt dieſe Ahnung allein

Wahre, und er hierin Religion, im Uebrigen Superſtition. Die heit, eine unmittelbare, enthält die Möglichkeit zur Ungewiß- zu werden, und weiſet in dieſer Möglichkeit über ſich als die unmittelbare hinaus, wo jene Ahnung zum Gedanken wird, wahrnehmende Subject alſo in Anſehung ſeines Gottes und nſehung der Gewißheit, daß er ſei, aufhört, wahrnehmendes ein und denkendes wird. Auf der andern Seite, ad β., iſt wahrgenommene Gegenſtand auch noch mit Bezug auf die Em- ung und ſelbſt auf die Anſchauung ein einzelner, es präſen- ſich der Gott in einer beſtimmten einzelnen Geſtalt, die das des Künſtlers iſt. Aber dieſe einzelne Geſtalt hat zugleich weſentliche Beziehung von ihrer Einzelnheit hinweg auf die emeinheit zuvörderſt als eine ſubjective, oder als die Allge- heit des den Gott in dieſer Geſtalt anerkennenden Subjectes, ſelbe nicht dieſer und jener Menſch, ſondern jeder ein- ſeinem Volke iſt. Aber jene Allgemeinheit iſt zugleich jective, indem ſich der Gott in der einzelnen Geſtalt prä- nicht unmittelbar und allein als dieſes Object, ſondern über- für die Anſchauung und den Gedanken als der Gott (Zeus) indem er, d. h. ſeine Attribute, ſelbſt dieſe Beziehung auf das emeine andeutet. Die Gewißheit, daß Gott ſei, oder daß r ſind, iſt allerdings die der Wahrnehmung, aber nicht mehr, bei'm bloßen Fetiſch, in der Empfindung und im Einzelnen, ern in der Anſchauung und in dem Gedanken, im Allgemeinen. eſſen an die Geſtalt, und da ihre Baſis das Material iſt, an es eine iſt doch die Gewißheit geknüpft. Die durch die Kunſt Material gegebene Geſtalt iſt für die das Kunſtwerk Schauen- das Sein deſſelben. Alſo die Ahnung, daß das Denken ſei Sein Gottes, tritt in der unmittelbaren Gewißheit der Kunſt- ion beſtimmter hervor, als in der Gewißheit der Naturreligion. r es iſt doch auch hier wie dort die Gewißheit in der Reli- der Kunſt die mögliche Ungewißheit. Im Ethnizismus hat

vorgreifen dürfte, als ein einzelnes. Nach dieſer Seite hin iſt
Wahrnehmung noch bloße Empfindung und die Gewißheit des W
genommenen die lediglich in der Empfindung. Andererſeits ab

β. iſt im Wahrnehmen auch das Anſchauen, ja das D
elbſt rege, und hat das wahrgenommene Object, von dem
chauen und Denken aus, die Beſtimmtheit, nicht nur dieſes
jenes, ſondern zuvörderſt Alles und Jedes, oder die Beſtimmth
ein allgemeines Object zu ſein. Die Gewißheit alſo des W
genommenen, welches ein Allgemeines ſei, iſt nicht nur und al
in der Empfindung, ſondern auch in der Anſchauung und im
danken. Bei der Gewißheit des Wahrgenommenen zeigt ſich
der einen Seite, ſo unmittelbar ſie ſei, das Gefühlvolle und
pfindungsreiche, und auf der andern Seite das Gedankenvolle,
das Geiſtreiche.

3) Der Gott des Heidenthums iſt der Gott der Mein
Die Gewißheit alſo vom Sein deſſelben iſt die obengenannte
Meinung und eben die Meinung ſelbſt. Er aber (ad α sub
iſt der vorgeſtellte Gegenſtand unmittelbar als der empfu
mithin als der im einzelnen, — als ein Dieſes und Jen
wahrgenommene. So iſt er der Fetiſch, und die Gewißheit
Sein deſſelben, wie ſie das den Gegenſtand wahrnehmende Sub
ject hat, iſt die Gewißheit unmittelbar in ſeiner Empfindung.
ſo iſt nicht das unbedingte Denken als das Sein, ſondern entweder
das Undurchdringlichſein des Materiellen (als ſolchen, ingleichen
als irgend eines geſtalteten Körpers) oder das bloße Scheinen,
oder das einerſeits vegetative, andererſeits animaliſche Leben, oder
das durch das Leben bedingte Denken als das Sein ſeines Gottes,
das Daſein deſſelben, und er alſo entweder ein Stein, Klotz, Pfeil,
oder das Lichtweſen, oder die Pflanze, oder das Thier, oder ein
lebender Menſch (Dalailama). Das Denken, welches unbedingte
Weiſe das Sein Gottes ſei, wird in dieſer einzelnen Wahrneh
mung deſſelben und in dieſer Gewißheit des Wahrgenommenen
nur geahnet, auch iſt im ganzen Fetiſchdienſt dieſe Ahnung allein

zurückzubringen, müßte es ſchon darum, weil Mittel gebraucht werden, mißlingen.

3) Im Chriſtenthum, wie es das evangeliſch-proteſtantiſche iſt, fehlt es auch nicht an Belegen zum Geſagten; ein Hauptbeleg iſt der Supranaturalismus. Im Glauben der Reformatoren an den göttlichen Urſprung der Bibel und an die Theopneuſtie ihrer Verfaſſer auf der einen Seite, und auf der andern in ihrem Glauben, daß Gott ſei, war die Gewißheit eine noch ganz unmittelbare, und wenn Luther vom Glauben ſagt: „er ſei eine feſte Zuverſicht," ſo iſt hiermit eben jene unmittelbare Gewißheit als das Element des Glaubens ausgeſprochen. Auch finden ſich in den Schriften der erſten Jahrhunderte nach der Reformation keine Verſuche zu beweiſen, daß die Bibel Gottes Werk ſei — das war noch gar nicht ungewiß. So auch vom Daſein Gottes. Beides iſt ungewiß geworden und im Supranaturalismus geht das Streben dahin, dieſe Ungewißheit auf die unmittelbare Gewißheit zurückzuführen. Das iſt unmöglich. Die Gewißheit iſt mittelſt des Beweiſes eine mittelbare geworden. Wie das Heidenthum an dem Judenthum, und das Judenthum am Chriſtenthum, wie ferner das Heidniſche im Chriſtenthum als der Katholicismus und Supranaturalismus am Proteſtantismus und zunächſt am Rationalismus unaufhaltſam zu Grunde geht; ſo muß die unmittelbare Gewißheit, nachdem ſie zur Ungewißheit geworden iſt, zur mittelbaren Gewißheit werden.

§. 148, §. 149. B. Die mittelbare Gewißheit.

Sie iſt α. die des Gedankens und der Religion, welche ihren Gegenſtand rein und allein in dem abſtracteſten Gedanken hat, die Gewißheit alſo im Judenthum. Eben ſie iſt β. die Gewißheit der möglichen Erkenntniß Gottes, angehend das Sein deſſelben, alſo die Gewißheit im Glauben und in der Religion des Glaubens, im Chriſtenthum.

denke, iſt er; nicht durch unſer Denken wird das Sein an ihn gebracht, auch nicht: weil er denkt, iſt er, wie wenn durch ſein Denken das Sein an ihn komme, ſondern das unbedingte Sein, als welches das Denken das Daſein Gottes iſt, wird von uns gedacht, wenn wir ſagen, „er iſt," und „indem er iſt, werden wir ſind wir, und iſt die Welt;" nicht alſo weil die Welt iſt, weil ich bin, iſt Gott, ſondern weil er iſt, wird die Welt, und bin ich. Mit dieſer Anerkenntniß hebt ſich alles Selbſtige des Menſchen auf. Pſalm 14, 2. Das durch kein Sein welches nur eine Zeit lang dauerte, das durch keine Körperlichkeit, die nur ein Beſtehen im Raume hat, bedingte, das rein unbedingte iſt gar kein zeitliches, es iſt das ewige Denken ſelbſt. In der Frage nach dem Sein Gottes iſt der, welcher ſie thut, ganz gleichgültig. Er frägt allein nur nach Gott, aber in dieſer Frage liegt eine andere ganz nahe: iſt es gewiß, daß Gott iſt, und bei dieſer andern kommt das Subject, welches eine Vorſtellung, einen Gedanken von Gott hat, mit in Betracht. Die Gewißheit nun überhaupt und alſo auch die vom Sein Gottes iſt eine dreifache:

a. die unmittelbare, d. h. eine ſolche, zwiſchen welcher und dem, wovon ſie die Gewißheit iſt, kein Drittes, durch das ſie Gewißheit wird, iſt oder beſteht. So iſt dieſe unmittelbare zugleich eine unbewieſene, vorerſt aber auch noch keines Beweiſes bedürftige Gewißheit (§. 147). Aber ſie wird

b. eine mittelbare, d. h. zwiſchen ihm und dem, wovon ſie die Gewißheit iſt, iſt ein Drittes, durch welches ſie die Gewißheit werden kann. Sie iſt folglich die des Beweiſes bedürftige, aber auch die beweisbare (§. 148. 149). Sie iſt endlich

c. die vermittelte, d. h. das Dritte zwiſchen ihm und dem, wovon ſie die Gewißheit iſt, iſt es, durch welches ſie zur Gewißheit geworden iſt, — ſie iſt die bewieſene, oder in ihrem ganzen Umfang der Beweis ſelbſt (§. 150 — 169).

147. A. Die unmittelbare Gewißheit vom Daſein Gottes.

Sie iſt die der Meinung, mithin die aller Religionen, deren uptinhalt die Meinung ſelbſt iſt — die Gewißheit im Heithum. In folgenden Hauptpunkten entwickelt ſich ihr Begriff.

1) Das Gewiſſen, indem es ohne Weiteres auch das Wahre re, würde hiermit das unmittelbar Gewiſſe ſein. Dieſe mit der ahrheit ſelbſt identiſche Gewißheit nun iſt die des Ich. Das ſ iſt des Seins ſeiner ſelbſt unmittelbar gewiß, d. h. ſo, daß s daſſelbe nicht erſt bewieſen zu werden, oder daß es ſich dieſes in erſt zu beweiſen bedürfe. Daher die ganz gleiche Gültigkeit : beiden Verſicherungsweiſen: „ſo gewiß ich bin," „ſo wahr ich .“ Jene Gewißheit alſo iſt die des Wahren, und daraus wohl s es, daß gegen den philoſophiſchen Zweifel Kant das „ich denke," ſ wie er es nennt, die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeins, Principp an die Spitze der philoſophiſchen Kritik ſtellte, und dieſem unmittelbar Gewiſſen und Wahren gegen den Skepti- mus Grundſätze und Geſetze zu deduciren ſuchte. In dieſer kriti- n Philoſophie war daher die erſte Frage die nach dem Ich.

2) Jene unmittelbare iſt die Gewißheit nicht mehr des Wah- als ſolchen, ſondern blos des Wahrgenommenen. Aber dieſe ite hat zu ihrer Vorausſetzung jene erſte. Es iſt nämlich das er ſelbſt gewiſſe und ſich wahre Subject als empfindendes, vor- llendes und denkendes, welches wahrnimmt, und von welchem nd ein Object wahrgenommen wird. Ohne die Gewißheit und ahrheit des Subjectes iſt keine Wahrnehmung möglich, hierin n hat die Gewißheit des Wahrgenommenen den Schein, durch e, oder durch das ſeiner gewiſſe Subject vermittelt zu ſein. Aber : ſie iſt jenes nur das Vorausgeſetzte, ſie ſelbſt muß an ſich rachtet werden, ſo daß vom Subject abſtrahirt ſei und dann gt ſie ſich den Betrachtenden als die unmittelbare. Das Wahr- ommene nämlich iſt

α. ein Object nur als dieſes, als jenes, oder wenn man

das Wahrnehmen der Menſchen im Einzelnen und Allgem
eine Beziehung auf das Weſen Gottes, durch dieſe Beziehung
das Heidenthum den Charakter der Religion, außer jener Bezie
iſt in demſelben Superſtition, aber durch eben dieſe Beziehun
es möglich, daß die unmittelbare Gewißheit, welche der Inhalt
heidniſchen Religion iſt, zur Ungewißheit wird. Das zeigt ſich
wer einmal z. B. die Sonne oder irgend einen andern geſtal
Körper wahrgenommen hat, der iſt und bleibt deſſen unmittel
gewiß, daß die Sonne, daß der Körper ſei. Aber iſt in der W
nehmung eines Körpers die Beziehung auf das göttliche We
dann kann durch ſie dieſe unmittelbare Gewißheit zur Ungewi
werden. Iſt ſie durch das Reflectiren über den Gegenſtand
Meinung und des Cultus wirklich geworden, ſo kann der Ver
gemacht werden, ſie als unmittelbare Gewißheit wieder herzuſt
Aber dieſer Verſuch, ſo oft und je ſubtiler er gemacht wird, bl
doch die Ungewißheit nicht zur unmittelbaren Gewißheit
ſondern an ihm geht dieſe vollends zu Grunde. Denn der Ver
ſteht nicht zu machen, ohne daß zu einem Mittel gegriffen
für die Reſtitution aus der Ungewißheit zur Gewißheit. In
Mittel aber liegt ſchon, daß ſie die unmittelbare Gewißheit
wieder werden kann. Die Geſchichte belegt dieſes.

1) Durch Julian, der äußerlich zum Chriſtenthum ſich
kannte, aber es nicht erkannte, ſollte die alte Religion wieder
geſtellt werden.

2) Im Chriſtenthum ſelbſt, wie es beſonders gegen Ende
des 5. Jahrhunderts immer mehr Heidniſches in ſich aufnahm,
beſonders durch Gregor I., war die Gewißheit in der Meinung
von wunderthätigen Bildern, von Gott inſpirirten Heiligen, und
ſie iſt geblieben bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts. Durch
den Glauben der Reformatoren, und durch ihr reflectirendes Den
ken wurde dieſe unmittelbare Gewißheit zuerſt zur Ungewißheit
und wenn nunmehr der katholiſchen Kirche alle nur erſinnlichen
Mittel zu Gebot ſtänden, dieſe Ungewißheit auf die Gewißheit

zurückzubringen, müßte es ſchon darum, weil Mittel gebraucht werden, mißlingen.

3) Im Chriſtenthum, wie es das evangeliſch-proteſtantiſche iſt, fehlt es auch nicht an Belegen zum Geſagten; ein Hauptbeleg iſt der Supranaturalismus. Im Glauben der Reformatoren an den göttlichen Urſprung der Bibel und an die Theopneuſtie ihrer Verfaſſer auf der einen Seite, und auf der andern in ihrem Glauben, daß Gott ſei, war die Gewißheit eine noch ganz unmittelbare, und wenn Luther vom Glauben ſagt: „er ſei eine feſte Zuverſicht," ſo iſt hiermit eben jene unmittelbare Gewißheit als das Element des Glaubens ausgeſprochen. Auch finden ſich in den Schriften der erſten Jahrhunderte nach der Reformation keine Verſuche zu beweiſen, daß die Bibel Gottes Werk ſei — das war noch gar nicht ungewiß. So auch vom Daſein Gottes. Beides iſt ungewiß geworden und im Supranaturalismus geht das Streben dahin, dieſe Ungewißheit auf die unmittelbare Gewißheit zurückzuführen. Das iſt unmöglich. Die Gewißheit iſt mittelſt des Beweiſes eine mittelbare geworden. Wie das Heidenthum an dem Judenthum, und das Judenthum am Chriſtenthum, wie ferner das Heidniſche im Chriſtenthum als der Katholicismus und Supranaturalismus am Proteſtantismus und zunächſt am Rationalismus unaufhaltſam zu Grunde geht; ſo muß die unmittelbare Gewißheit, nachdem ſie zur Ungewißheit geworden iſt, zur mittelbaren Gewißheit werden.

§. 148, §. 149. B. Die mittelbare Gewißheit.

Sie iſt α. die des Gedankens und der Religion, welche ihren Gegenſtand rein und allein in dem abſtracteſten Gedanken hat, die Gewißheit alſo im Judenthum. Eben ſie iſt β. die Gewißheit der möglichen Erkenntniß Gottes, angehend das Sein deſſelben, alſo die Gewißheit im Glauben und in der Religion des Glaubens, im Chriſtenthum.

§. 148.

a. Die mittelbare Gewißheit in dem Gedanken G
Sie begreift ſich in folgenden Momenten:

1) Er iſt der Gedanke von dem höchſten Weſen, welches
gleich ſelbſt als das denkende und als wollendes gedacht
So iſt er der Grundgedanke des Judenthums, und durch ihn
Heidenthum und die ſchon an ſich zur Ungewißheit, hiermit
ſich ſelbſt zunichte werdende unmittelbare Gewißheit in Anſeh
ſeiner Götter und ihres Daſeins zu nichte geworden. Die
wißheit dieſes Gedankens iſt zunächſt ganz gleich der Gewiß
welche die Wahrnehmung ohne die Beziehung auf das göt
Weſen, alſo an und für ſich, hat, dann aber auch iſt eben die
ganz gleich der Gewißheit deſſen, der das höchſte Weſen denkt,
der Gewißheit ſeiner ſelbſt; ſo gewiß er ſeiner ſelbſt iſt, ſo ge
auch des Gedankens von dem höchſten Weſen. Daher, daß m
einzelne Menſchen an allen und jeden poſitiven Religionen
geworden ſind und zu zweifeln angefangen haben, ihnen doch
Gedanke, falls ſie ihn ſchon hatten, gewiß bleibt. Und eben
auch, da die Ausdrücke Gott, himmliſcher Vater, all
Vorſehung in dem Munde des gemeinen Volks, und ſo
gemeine Redensarten geworden ſind, die vornehme Welt, in
Zweifeln und Ablehnen deſſen, was ſie für Aberglauben
hält, höchſtens den Ausdruck: höchſtes Weſen gebraucht.
dieſe Gewißheit jenes Gedankens mag mit der Grund ſein
Zähigkeit, womit das Judenthum, deſſen Grundgedanke er iſt,
ſich feſthält.

2) Aber ein anderes iſt gleichwohl die Gewißheit des G
dankens vom höchſten Weſen und ein anderes die davon, daß
höchſte Weſen ſei. Jene wäre etwa wie die Gewißheit der Wa
nehmung eine unmittelbare, dieſe aber iſt eine mittelbare, und
hält zugleich die Möglichkeit, daß ſie zur Ungewißheit werde.
mit kann der Menſch den Gedanken und die Gewißheit deſſelb
haben, aber dabei dennoch ein Atheiſt ſein, letzteres indem ihm

Sein des höchſten Weſens nicht nur ungewiß und zweifelhaft
orden iſt, ſondern indem er auch dieſes Sein negirt. So fehlte
. B. jenen ſogenannten ſtarken Geiſtern gar nicht an der oft
ihnten Notion des höchſten Weſens, aber an der Gewißheit,
das höchſte Weſen ſei. Im Judenthum, als ſolchem, und ſo
es bei ſich bleibt, ſteht die Gewißheit vom Sein jenes We-
, ob zwar eine mittelbare, doch eben ſo feſt, wie der Gedanke
deſſelben. Statt des Begriffes jedoch von dem Denken als
Sein Gottes (§. 146) hat das Judenthum nur die Vorſtel-
und zwar zunächſt als die von dem Sein des höchſten We-
in der Zeit nach der Verſchiedenheit ihrer Momente; es wird
elbe vorgeſtellt als das, welches war, welches iſt, welches ſein
(2 B. Moſe 3.) und dieſe Vorſtellung faßt ſich zuſammen
dem Namen Jehova.

Wenn in der chriſtlichen Lehre der Name Jehova gebraucht
, ſo iſt das ungeſchickt und unſchicklich, denn die chriſtliche Er-
niß von Gott iſt darüber hinaus, daß er vorgeſtellt werde
der, deſſen Sein das Sein in der Zeit, nach dem Unterſchiede
Momente wäre, und der Ausdruck „Gott der Vater" ſagt
dlich mehr als das Wort Jehova. Näher als jene kommt
dem Judenthume auch geläufige Vorſtellung von dem Leben
dem Sein Gottes — Jehova lebt. — In der Vorſtellung
Lebens iſt zuſammengenommen Vergangenheit und Zukunft,
e in der abſoluten Gegenwart. Die Vorſtellung vom Leben
dem Sein der Götter, hatte das Heidenthum auch, aber im
eidenthum iſt das Leben der Götter vorgeſtellt als ein durch die
edürfniſſe, die ſie haben, jedoch aus eigener Macht befriedigen,
dingtes. In dieſem Punkte iſt die Vorſtellung im Judenthum
eiter, das Leben Jehovas iſt kein durch Bedürfniſſe bedingtes
llein den Begriff von dem Denken als dem Sein Gottes erreicht
ch die jüdiſche Vorſtellung keineswegs; denn jener Begriff iſt
t von dem Denken, das ſelbſt nicht einmal durch ein Leben be-
ngt ſei. Wird, indem es etwa zum reflectirenden Denken kommt,

über das Sein Jehovas, jene mittelbare Gewißheit zur Unge[wißheit]; ſo kann das Judenthum ſich dagegen nicht retten, wie [es] ſtimmt daſſelbe immerhin das Sein, in irgend einer Vorſtel[lung] nehme. Dem Begriff am nächſten iſt im Judenthum die Vor[ſtel]lung von Jehova, welcher ſpreche. Das Reden iſt das Zei[chen] des Denkens, ein Leben kann ſtatt haben ohne Denken, aber [kein] Reden nicht. Heißt es alſo Jehova ſpricht, dann iſt damit, [es] wohl in der Vorſtellung noch, auf das Denken als das Sein [hin] gewieſen. Auch das Heidenthum hat die Vorſtellung von reden[den] den Göttern, aber dort iſt ſie nicht geknüpft an den Gedanken [des] höchſten Weſens, als des unendlich denkenden und wollenden [in] ſeiner unendlichen Macht, ſondern an andere Vorſtellungen, [an] Bildniſſe und Gleichniſſe. Dort hält ſich die Vorſtellung [haupt]ſächlich in der Individualität in den vielen Göttern u. dgl., [und] waltet dort das Schickſal über den Göttern. So hat beſonders das griechiſche Heidenthum λογια των θεων. Das hebräiſche Wort des Herrn iſt ganz etwas anderes, es iſt das [mit] keinem Schickſal ſtehende Wort, und die Rede, eine Offenbarung Gottes, wird durch ſeine Propheten dem Volke mitgetheilt. [Aber] auch die Gewißheit dieſer Rede, die der von Jehova ausgehenden Offenbarung ſeiner Gedanken und ſeines Willens, ſie [eine] unmittelbare, kann durch Reflexion darauf zur Ungewißheit werden. Sind die Ausſprüche Jehovas im A. T. wirklich ſeine Worte, ſeine Reden? Und wenn dieſe Gewißheit dabei ſtehen bleibt, daß das Reden, obſchon in der tiefſten Weisheit, das Sein bezeichnet; ſo kann ſie die Ungewißheit werden. Das Aeußerſte, was vom Judenthum erreicht iſt, iſt das, daß in ihm bei ſeinem Gedanken von dem höchſten Weſen anerkannt wird, das höchſte Weſen denke ſelbſt, und ſeine Gedanken ſeien nicht der Menſchen Gedanken. Hierdurch ſteht die Vorſtellung vom Sein des höchſten Weſens ganz nahe bei der Anerkenntniß, daß das Denken das Sein Gottes ſelbſt ſei. Ein anderes iſt jedoch, „Gott hat Gedanken, oder: „er denkt“, und ein anderes: „das Denken iſt das Sein Gottes.“

3) Dadurch, daß die mittelbare Gewißheit zur Ungewißheit werden kann, wird ein Mittel erforderlich, welches a. verhindere, daß ſie dazu werde, oder b., wenn ſie zur Ungewißheit geworden, dazu diene, daß ſie ſich ſelbſt als Gewißheit wieder herſtelle.

ad a. Ein ſolches Erhaltungsmittel iſt im Judenthum enthalten. In ihm nämlich iſt der Gedanke von Jehova der von ihm, als dem denkenden und wollenden, mithin als dem Geiſte, und zugleich enthält das Judenthum eine Anerkenntniß, ſowohl von Gedanken, welche Jehova habe, als auch von Forderungen, Verlangen, Geſetzen, die er gebe, und dieſe Anerkenntniß iſt, indem ſie auf der Wahrnehmung von jenen Gedanken, Forderungen und Geſetzen Jehovas beruht, zugleich eine nur mittelbare Gewißheit. Moſes und die Propheten ſprechen jene Gedanken und Geſetze Jehovas aus, und in den Schriften der Propheten ſind ſie zu leſen. Forſchet der Jude anhaltend in der Schrift, beſchäftigt er ſich ſtreng mit den Gedanken und Geſetzen Gottes, deren er gewiß iſt; ſo bleibt er deſſen gewiß, daß Gott ſei, wird alſo die mittelbare Gewißheit durch jenes Mittel erhalten, indem daſſelbe verhindert, daß ſie zur Ungewißheit wird. Sofern alſo iſt dieſe mittelbare Gewißheit gegründet in der Religion des Geſetzes, aber durch dieſes Erhaltungsmittel iſt doch nicht und wird nicht unmöglich gemacht, daß jene Gewißheit zur Ungewißheit werde, es kann vielmehr dahin kommen durch die Reflexion über das Geſetz und die Propheten, daß gezweifelt wird, ob das Geſetz zu ſeinem Urheber oder Princip das höchſte Weſen habe, oder das nur klug ausgedachte Werk eines Menſchen ſei, ingleichen ob der Inhalt, den die Reden der Propheten haben, die Gedanken derſelben, oder Gottes ſind. Alſo jene unmittelbare Gewißheit in der erwähnten Anerkenntniß kann zur Ungewißheit werden, und dann iſt es ſchlecht beſtellt um die mittelbare Gewißheit vom Sein Gottes. Iſt ſie aber zur Ungewißheit worden,

ad b. nun ſo enthält weder das Heidenthum noch das Judenthum ein Mittel, durch welche ſie als Gewißheit reſtituirt werde;

das Heidenthum nicht: denn das allein Wahre in dieſem i
Ahnung des höchſten Weſens als des Geiſtes, und komm
Heidenthum aus der Ahnung zum Gedanken, ſo iſt es verſ
den; das Judenthum hat dieſen Gedanken und in und mit
die Gewißheit deſſelben. Iſt das Sein des höchſten Weſens,
von er der Gedanke iſt, ungewiß geworden, ſo hat das Juden
weiter nichts als die Gewißheit des Gedankens. Er aber iſt,
der Gedanke vom höchſten Weſen, eben ſo auch der Gedanke
Sein deſſelben, durch ihn alſo, ſo gewiß er ſei als Gedanke,
wenn das Sein ungewiß geworden, die Gewißheit des Sein
herzuſtellen. Aber verſucht kann doch werden aus dem Ge
vom Sein des höchſten Weſens zu beweiſen, daß das höchſte
ſen ſei. Das ontologiſche Argument iſt dieſer Verſuch. Ein
Anſelmus, hat dies Argument entdeckt; bei ihm hatte das
ment eine Beziehung über den Gedanken des höchſten Weſen
hinaus, auf die Erkenntniß deſſelben, wie ſie die im
an den Vater und Sohn, alſo die im chriſtlichen Glauben,
Nun hat ein Jude, Mendelsſohn ſich dies Argument angeeig
und da kann es keine Beziehung auf jene Erkenntniß haben.
ſtrengen Judenthum, als ſolchem, wird und muß ſogar die
lichkeit der Erkenntniß Gottes aus ihm und in ihm
negirt werden, und wenn das Judenthum doch von einer
niß Gottes ſpricht, ſo iſt dieſe die Anerkenntniß deſſelben in
nen Geſetzen, den Weiſſagungen der Propheten ꝛc., aber
nichts. Auch enthält das Judenthum ſelbſt jene Ausſchließung
der Möglichkeit des Erkennens unter mancherlei Vorſtellungen
Gleichniſſen. In der Kenntniß des Geſetzes und der Gedanken
des höchſten Weſens iſt die jüdiſche Religion gegen die heidniſche
die geoffenbarte; aber darin, daß ihr noch die mögliche Erkenntniß
Gottes in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt mangelt, darin,
daß ſie die Erkenntniß des Sohnes im Vater ꝛc. nicht hat, darin
iſt ſie nicht geoffenbart. Iſt das Sein Gottes dem Juden ungewiß geworden; ſo giebt es kein Mittel für ihn, daß er wieder zur

Gewißheit komme, außer daß er ein Christ wird. Als Jude hat er, so lange ihm die Gesetze und Erklärungen oder Offenbarungen der Gedanken Jehovas gewiß sind und bleiben, ein ganz unbedingtes Vertrauen zu Jehovah, als zu dessen auserkorenem Volke er gehöre, Glauben aber an Gott in dem Sinn, wie das N. T. vom Glauben spricht, hat er nicht. Nun wird aber Römer 4, 3—16 der Glaube Abrahams sehr hervorgehoben gegen die Leser unter den Juden, die der Apostel etwa hatte. Was für ein Glaube ist dieser? Ein Glaube in der Ahnung, daß Gott werde erkannt werden von der Welt, und die Welt selig sein in dieser Erkenntniß. Abraham ist noch kein Jude, seine Religion ist noch nicht die mosaische, er glaubt an Gott in der Verheißung Gottes, daß er der Welt den Erretter senden werde, durch den die mögliche Erkenntniß ꝛc. die wirkliche werde. Abrahams Glaube also ist zugleich die Erwartung des Messias, aber der Messias, den er erwartet, ist ein anderer als der, den die Juden erwarten, indem sie über den, welcher der Messias war, das „Kreuzige" ausriefen.

§. 149.

β. Das Dasein Gottes als mittelbar gewiß in der möglichen Erkenntniß Gottes.

Sie gehört zum Inhalt des Glaubens, wie er ein Element des Christenthums ist. Wer in christlicher Weise glaubt, daß Gott sei, hat an diesem Glauben die Möglichkeit ihn zu erkennen. Die Gewißheit dieser Möglichkeit ihn zu erkennen, begreift sich in folgenden Momenten;

1) sie hat, indem sie Gewißheit als solche ist, die beiden Seiten α. der Unmittelbarkeit (§. 147.) und β. der Mittelbarkeit (§. 148.). Unmittelbare Gewißheit aber war sie in der Religion der Heiden und mittelbar ist sie in der Religion des Gesetzes, und so kann es geschehen, daß in das Christenthum selbst auf der einen Seite das Heidenthum, auf der andern das Ju-

denthum einſchleiche. So iſt es auch geſchehen. Die k
liſche Kirche enthält mancherlei Heidniſches z. B. in ihrer Tr
ſubſtantiationslehre — eine Art Fetiſch — ferner die Bild
ihr, die Verehrung derſelben, die Conſecration ſinnlicher Obj
des Altars, des Tempels, der Glocke. Auch das Pietiſtiſche,
ſtiſche, und dann der Supranaturalismus iſt nicht ganz frei
heidniſchen Weſen, z. B. in der Meinung, daß den beiden Sa
menten eine wunderthätige Kraft inwohne ꝛc. Auf der and
Seite darf man nur zuvörderſt an einzelne Secten in der p
teſtantiſchen Kirche denken, wie ſie waren und noch ſind, um d
Jüdiſche im Chriſtenthum anzutreffen. Und ſo iſt es auch
der rationaliſtiſchen Denkart, grade wie die jüdiſche, iſt ſie ge
eine Erkenntniß Gottes negativ — Gott iſt der unbegreifli
unerforſchliche. Hier iſt jedoch jene Gewißheit in der möglich
Erkenntniß Gottes nach den angedeuteten beiden Seiten an
für ſich ſelbſt zu betrachten.

ad α. Der Glaube, als der chriſtliche, iſt vor Allem der
Jeſum Chriſtum ſelbſt, wie er gelebt, gelehrt, gewirkt und g
hat; aber ſo haben ihn ſeine Jünger geſehen, gehört, mittelſt
Sinne vernommen und erkannt. (1 Joh. 1, 1.) Die Gew
in dieſer Erfahrung von den Jüngern an Chriſto ſelbſt gem
iſt eine ganz unmittelbare, und ſo auch bleibt ſie für uns in d
von den Evangeliſten gegebenen Nachrichten eine unmittelba
Wir erfahren durch die Bibel, daß er lebte, was er that und l
und alle in der Empirie enthaltene Gewißheit iſt unmittelba
Ob die über Chriſtum gegebenen Nachrichten authentiſch ſind, da
kann ungewiß werden; hebt ſich dieſe Ungewißheit durch die bibl
ſche Kritik, ſo iſt alsdann die Gewißheit, daß die bibliſchen Nac
richten ächt ſind, freilich eine vermittelte, aber dieſe iſt die Gew
heit von der Aechtheit der h. Schrift, jene hingegen als die G
wißheit der Erfahrung im Leſen der Bibel, iſt und bleibt die u
mittelbare. Der Glaube aber (der vorerſt dieſe unmittelbare G
wißheit enthält) iſt, als der an Chriſtum, nicht etwa ein bloßes

trauen zu ihm, als einem wahrhaften und in ſeinen Lehren auf die Wahrheit bedachten, ferner als einem moraliſch und geſinnten Menſchen, wie etwa der Glaube an Socrates; als tlicher Glaube enthält derſelbe, indem er Glauben an Chriſtum noch andere Momente, vornämlich das, daß in ihm Gott ſelbſt, ſein Weſen die Wahrheit, die Liebe und die Seligkeit iſt, ſich Menſchen geoffenbart habe. Er iſt ſomit der Glaube an riſtum, nicht allein in ſeiner menſchlichen Natur, ſondern zu- ch in ſeiner göttlichen, und immer noch iſt in dieſem Glauben Gewißheit, da ſie in der Erfahrung gegründet iſt, eine unmit- are. Wer Chriſtum geſehen hat, der hat Gott den Vater ſt geſehen, wer ihn erkennt, der hat auch die Erkenntniß des ters ſelbſt (Joh. 17, 9). Alſo die unmittelbare Gewißheit im uben an Chriſtum weiſet geradezu wenigſtens auf die mög- e Erkenntniß Gottes hin, die jener Glaube zugleich enthalte. Sein Gottes wäre demnach im Glauben der Menſchen an ſtum das unmittelbar gewiſſe.

ad β. Gott, welcher, indem der Menſch den Glauben an riſtum hat, als der ſeiende geglaubt wird, iſt nicht ein anderer ott, wie der, von welchem die Heiden, in ihren Religionen der einung, wenigſtens eine Ahnung hatten. Dieſe Ahnung wird in der Bibel wohl ſelbſt als eine Kenntniß oder doch ihr Gegen- ſtand als das γνωστον τοῦ θεου angegeben; indeſſen die Mög- lichkeit der Erkenntniß Gottes mangelt dennoch bei jener Ahnung. Das Heidenthum iſt es, in dem dieſe Möglichkeit durch den Götzen- dienſt verhindert wird; erſt die Vertilgung des Götzendienſtes macht die Erkenntniß möglich (Röm. 1, 19—25). Eben Gott, deſſen Sein im Glauben an Chriſtum geglaubt wird, iſt auch kein anderer, als Gott, wie ihn das Judenthum im Gedanken des höchſten Weſens, oder Jehovas hatte (Joh. 17, 3). Aber eben die Gewißheit, ſowohl in dem Vertrauen des jüdiſchen Volks zu Jehova, als auch in der Ahnung des Heidenthums, wenn ſie ſich zum Gedanken des höchſten Weſens erhebt, und ſo das Heiden-

thum verläßt, iſt die mittelbare; und ſo hat die Gewißheit in ihr möglichen Erkenntniß Gottes die genannten beiden Seiten.

2) Sowohl α. die unmittelbare, wie β. die mittelbare Gewißheit vom Sein Gottes kann zur Ungewißheit werden. Die Möglichkeit, daß ſie dazu werde, hat ſich bereits §§. 147—8 gezeigt und wird hier näher in Folgendem begriffen.

ad α. Die unmittelbare Gewißheit in der Religion der Meinung iſt unter andern die, daß ein Menſch Gott ſelbſt, oder daß er irgend ein Gott ſei, und als Gott entweder in ſeiner unmittelbaren Gegenwart oder in der Vorſtellung, im Bilde von ihm verehrt oder bedient werden müſſe. Mit dieſer Gewißheit hat die im Glauben an Chriſtum, daß ſeine Natur zugleich menſchliche und göttliche ſei, große Aehnlichkeit; aber zugleich iſt ſie von ihm auch weſentlich verſchieden. Chriſtus, wie er lebte, wurde nicht angebetet als wäre er Gott ſelbſt, und fordert auch nirgends eine göttliche Verehrung. Eben ſo wenig gehört zum Glauben an ihn, in der Gewißheit, daß ſeine Natur die menſchliche und göttliche ſei, eine Anerkennung und Verehrung in irgend einem Bilde, oder in irgend einer Vorſtellung, im Crucifix u. dgl.; wo ſo etwas vorkommt, da hat ſich das Heidenthum in das Chriſtenthum eingeſchlichen. Der heidniſche Gott iſt nicht ein ſolcher, der ſeinen Verehrern Belehrungen giebt für ihre Erkenntniß, und für die Erkenntniß der Verhältniſſe, worin ſie ſittlicher- und glaublicherweiſe zu einander ſtehen: höchſtens giebt ein ſolcher Gott durch ſeine Prieſter räthſelhafte Aufgaben in Orakeln. Auch iſt bei ihm nicht nothwendigerweiſe an einen Charakter zu denken, welcher der Idee Gottes angemeſſen ſei, wie ſie zu ihrem Inhalt die ewige Wahrheit und die Heiligkeit des Willens hat. Der Glaube an Chriſtum aber, deſſen Natur die menſchliche und göttliche ſei, iſt zugleich der, daß er die Welt erleuchte und belehre, und daß er keine Sünde begangen habe. Aber die Gewißheit, wie ſie indirect dieſen Glauben enthält, iſt nichtsdeſtoweniger eine unmittelbare, und kann die Ungewißheit ſelbſt werden.

ad β. Die mittelbare Gewißheit der Religion des Gesetzes unter andern die, daß Gott seine Gedanken, seinen Willen seine Befehle dem von ihm auserwählten Volke durch Men-n, die er an dasselbe gesandt habe, kund mache. Hiermit hat Gewißheit in dem Glauben, daß Christus von Gott, und zwar ⁊t blos an ein Volk, sondern an die Welt gesandt sei, um ihr t Willen Gottes für ihre Beseligung zu offenbaren, große Aehn-keit. Christus selbst spricht öfters davon, daß ihn der Vater endet habe. Die Aehnlichkeit mithin zwischen ihm und einem testamentlichen Gesandten wäre in dieser Beziehung die, welche an die ganze Menschheit gesendeter Prophet, mit dem an Volk gesendeten hätte. Allein so groß die Aehnlichkeit, eben groß ist doch zugleich die Verschiedenheit. Der Prophet näm-theilet Gedanken und Befehle mit, welche die Gedanken und fehle Gottes sind, und die ihm selbst von Gott mitgetheilt wor-t, er hat nur diese göttlichen Gedanken in der Erkenntniß von sen göttlichen Gesetzen, aber sie sind nicht solche, die er selbst dacht und hervorgebracht hat, es sind lediglich die Gedanken ttes, er ist in Ansehung dieser Gedanken nur der Knecht Gottes. ngegen im Glauben an Christum ist die Gewißheit die, daß Gedanke Gottes, und so zu sagen jeder Willensact Gottes, st der Gedanke Christi und sein Willensact ist. Hier also ist Unterschied der, daß das, was Christus lehret, und was er ert, nicht blos ein ihm durch den Vater zur Belehrung gege-es, sondern auch von ihm selbst bewirktes sei. Die Gedanken es Menschen und seine Entschlüsse und Beschlüsse, sind die danken und Beschlüsse Gottes selbst, und er, indem er sich ert, verhält sich nicht wie ein Werkzeug, wie ein Knecht zu Herrn, der ihn brauche, sondern wie der Sohn zum Vater hermaßen, daß der Verstand und Wille des Vaters kein andrer als der des Sohnes. Dieser Unterschied ist im Briefe an Hebräer 1, 1. ausgesprochen. Diese Gewißheit nun vom n Gottes, als Gewißheit im Glauben an den Sohn Gottes,

iſt nach jener Beziehung eine mittelbare und kann wie die mittelbare zur Ungewißheit werden. Beiderlei Gewißheit

γ. iſt auch zur Ungewißheit worden; die unmittelbare kann für uns auf den Nachrichten, welche die Bibel von Chriſto, von ſeiner Natur und von ſeinen Belehrungen giebt. Dieſe Nachrichten werden geleſen, es wird alſo von ihnen eine Erfahrung gemacht und aus der Bibel, wie ſie entweder blos einfach oder mittelſt einer gelehrten und gründlichen Exegeſe geleſen und verſtanden wird, kann der Menſch unmittelbar deſſen wohl gewiß werden, was ſie die Bibel von Gott und göttlichen Dingen lehrt; bezweifelt er ihre Authenticität, ſo wird, nachdem dieſe bewieſen worden, jene Gewißheit freilich, als vermittelte, eine bleibende, aber in der Lehre vom Sein Gottes iſt nicht die Frage darnach, was die Bibel davon lehrt, und ob ihre Lehre Gewißheit habe, ſondern ob das Daſein Gottes gewiß ſei. Es kommt die Ungewißheit zuvörderſt in den Glauben, daß in Chriſtus die menſchliche und göttliche Natur vereinigt, daß Chriſtus Gott ſelbſt ſei. So lange die Gewißheit in dieſem Glauben als mittelbare Beſtand hat, iſt auch das Sein Gottes gewiß, aber weicht ſie, dann wird auch die, daß Gott ſei, erſchüttert. Dieſe mittelbare Gewißheit im Glauben an Chriſtum ꝛc. angehend, iſt zurück zu ſehen auf den §. 145. erörterten Begriff. Das Denken, welches zugleich das Wollen enthält, iſt das Sein Gottes. Aber als Sein Gottes iſt das Denken nicht bedingt durch das Leben, durch irgend ein Leben und durch die Erforderniſſe für die Erhaltung des Lebens. Iſt Chriſtus, wie ihn der Glaube zum Gegenſtand hat, in ſeiner menſchlichen Natur zugleich Gott ſelbſt, nun ſo iſt das mit dem Wollen identiſche Denken als das Sein das Daſein Gottes, der Menſch iſt; aber das Denken Gottes iſt ja nicht durch Leben, Individualität, nicht durch die Welt bedingt, und Chriſtus iſt ja der Lebende, das Individuum ꝛc. Aus jener Tiefe des Begriffes von dem unbedingten Denken als dem Sein wird alſo die Gewißheit, daß Chriſtus der göttlich-Mächtige, daß er

r Sohn Gottes ſei, zur Ungewißheit. Und dieſe Ungewißheit
ſt, indem der Glaube an Chriſtum zugleich der iſt, daß er
r ſich des Lebens nicht bedurfte, daß er das Leben, das er
te, nicht hatte als ein ihm gleichſam aufgedrungenes, ſondern
ß er ſich daſſelbe gab u. ſ. w. Auch nimmt ſie zu, indem der
ube der iſt, daß von Chriſto die Natur ſchlechthin abhängig
eſen ſei. Der Glaube hat beſonders in dieſem Puncte das
ment, in welchem er der iſt, daß Chriſtus Wunder gethan habe ꝛc.

3) Iſt die theils unmittelbare, theils mittelbare Gewißheit
Ungewißheit worden; ſo wird in der Vorausſetzung, daß es
dieſer nicht ſein Verbleiben haben, alſo nicht zum Atheismus
men dürfe, ein Drittes erfoderlich, durch welches ſie ſich als
ißheit wieder herſtelle. Dieſes Dritte kann nicht ſein eine
pfindung, Wahrnehmung und Erfahrung überhaupt, wie ſie in
zug auf die Gewißheit vom Sein Gottes die des Heidenthums
r (ſ. oben α.) oder ihr wenigſtens ähnlich iſt. Solche, jener
liche Erfahrung wäre nämlich die von der Bibel und von dem,
s in ihr erzählt, gelehrt oder überhaupt mitgetheilt wird, alſo
kenntniß. Und dabei würde, indem ſie jenes Mittel ſein ſollte,
ausgeſetzt, daß die Bibel ein Werk Gottes ſei und zu ihrem
halte Gedanken Gottes habe. Dieſe Vorausſetzung aber wäre
mit zugleich die, daß Gott ſei, und das eben iſt ja ungewiß
ben. Mittelſt der Erfahrung der Bibel wäre alſo nur das
ß, daß ſie mancherlei Berichte, Belehrungen gebe, aber nimmer
dadurch gewiß, daß Gott dieſe durch die Bibel ertheile, und
daß Gott ſei. Würde aber jenes, daß die Bibel das Wort
ttes ſei, nicht vorausgeſetzt, ſondern die Schrift nur genommen,
ſie iſt, und wäre an den, der das Sein Gottes in Zweifel
gen, die Forderung, forſche in der Schrift, ſo würde ihm da-
ch, auch bei dem treueſten Forſchen, die Ungewißheit doch nicht
Gewißheit werden. Die Bibel, ſo für ein Mittel genommen,
der Ungewißheit wieder herauszukommen, wäre ein bloßer
begriff von Orakeln, an die jeder gewieſen würde, um ſich aus

dem Zweifel zu retten. Oder die Erfahrung wäre die von der Natur, Naturkenntniß, auch ſie iſt unfähig, jenes Dritte zu ſein, durch welches die zur Ungewißheit gewordene Gewißheit im chriſtlichen Glauben vom Sein Gottes wiederhergeſtellt würde. Dieſer Glaube iſt der an Jeſum Chriſtum, als welcher Gott-Menſch geworden, und in welchem er ſich ſeinem Weſen nach geoffenbart. Wankt der Glaube, weil das in ihm Gewiſſe ungewiß geworden, ſo hilft dieſe Naturkenntniß nicht ab; denn der Zweifel iſt nicht andern der an dem Wunder der Geburt Jeſu Chriſti, und an den Wundern, die er verrichtete. Iſt das zweifelhaft geworden, ſo führet die Natur in ihrer Kenntniß nicht aus dem Zweifel heraus, ſondern tiefer in ihn hinein. Das Dritte, weder alſo Bibel- noch Naturkenntniß, iſt γ. die mögliche Erkenntniß Gottes ſelbſt. Man könnte verſucht werden für dieſes Dritte, den reinen Gedanken Gottes, wie ihn das Judenthum enthält, ſ. oben β. zu nehmen. Dieſer Gedanke, als der von Gott, und dann als der Gedanke vom Sein Gottes, iſt freilich, indem er der reine Gedanke iſt, der eine und ſelbe, d. h. der Gedanke Gottes iſt kein anderer als der Gedanke vom Sein Gottes, aber ein anderes iſt das Sein Gottes, und ein anderes Jehova, von welchem es einmal heißt: er iſt. Wenn im Gedanken vom Sein Gottes das Sein, welches ein unmittelbar gewiſſes war, ungewiß geworden iſt; ſo kann der Gedanke Gottes nicht das Dritte ſein, wodurch dieſe Ungewißheit wieder zur Gewißheit wird, ſo gewiß der Gedanke als ſolcher beſtehe: denn eben er in ſeiner Gewißheit iſt es, innerhalb deſſen, ja durch welchen ſelbſt die Gewißheit vom Sein Gottes zur Ungewißheit wird, mittelſt der Reflexion auf ihn. Der Gedanke vom Sein Gottes iſt vorhanden, aber zugleich iſt das Sein Gottes ungewiß worden, zur Wiederherſtellung der Gewißheit iſt ein Drittes erforderlich, aber hier fehlt dieſes. Das Dritte iſt indem α. weder Bibel- noch Naturkenntniß ähnlich der Kenntniß im Heidenthum, noch β. der Gedanke von Gott, ähnlich dem Gedanken im Judenthum, das Dritte iſt γ. die mögliche Er-

ß Gottes; wie durch ſie, wenn ſie wirklich geworden, die
= und Naturkenntniß, ſo erhält durch ſie die Notion vom
:n Weſen, erſt ihren wahren Gehalt. Die von der einen
unmittelbare, von der andern mittelbare Gewißheit, daß Gott
ſ, angehend den chriſtlichen Glauben, zum Unterſchiede von
eligion der Meinung und des Geſetzes, enthalten ſelbſt ſchon
· möglichen Erkenntniß Gottes. Iſt dieſe Gewißheit nun
:den Seiten zur Ungewißheit geworden, und ſchwankt hier-
r chriſtliche Glaube ſelbſt, ſo kann ſie nur durch das Ele-
in welchem ſie ſelbſt enthalten iſt, nämlich durch die mög-
rkenntniß Gottes ſich wieder herſtellen. In dieſem Elemente
.e die Gewißheit, mittelſt eben dieſes Elementes erhebt ſie
achdem ſie zur Ungewißheit geworden war, wieder zur Ge-
it. Ihr Element alſo iſt es, wodurch ſie als Gewißheit ſich
em, von welchem ſie die Gewißheit war, vermittelt, und ſo
ſt die Gewißheit vom Sein Gottes endlich

C. Die vermittelte (cfr. §. 146. im fine).

Die Raupe iſt vom lebloſen Object wenigſtens durch das
gefühl unterſchieden; was Gewißheit heißt für die Vernunft,
en Glauben, das iſt das Selbſtgefühl des Thierchens. Das
mt, worin es ſich fühlt, ſeiner ſelbſt gleichſam gewiß iſt, iſt
Bärme, aber nun ſpinnt ſich die Raupe ein, und da iſt das
gefühl wie aufgehoben, die thieriſche Gewißheit wie zur Un-
heit geworden, aber das Element iſt noch vorhanden; ſteigt
Bärmegrad, ſo entpupt ſich die Raupe und kehrt das Selbſt-
als das des Schmetterlings, geſteigert und freier, zurück.
Vermittelung ſelbſt nun der zur Ungewißheit gewordenen Ge-
it vom Daſein Gottes durch die mögliche Erkenntniß Gottes
r Beweis deſſelben, und iſt die Gewißheit — durch die Un-
heit hindurchgegangen — die vermittelte, alſo die bewieſene
ßheit geworden; ſo iſt das Wiſſen an die Stelle des Glau-
d. h. aus demſelben hervorgetreten. Aber dann iſt auch die

mögliche Erkenntniß, die das Element und Mittel war, zur wirklichen Erkenntniß geworden. Im Anfang des zweiten Abſchnitts wurde gefragt 1) was heißt es: Gott iſt? Dieſe Frage iſt in §. 146—149 beantwortet, indem der Begriff vom Sein Gottes und mit demſelben der Begriff von der Gewißheit des Seins in ihren drei Beſtimmungen entwickelt worden ſind. Dann wurde dort 2) gefragt, wie und wodurch beweiſt ſich und wird bewieſen das Sein Gottes? Dieſe Frage ſtellt ſich jetzt, nachdem der genannte Begriff entwickelt worden, ſo: wie vermittelt ſich durch die mögliche Erkenntniß Gottes die Gewißheit vom Sein Gottes mit dem Sein Gottes? Dieſe Frage alſo iſt die nach dem Inhalt, wie auch nach der Form vom Beweiſe des Daſeins.

II. Beweis, daß Gott ſei
§. 150—169.

Vorerinnerung. Spräche einer zu denen, welche die Exiſtenz Gottes bezweifeln, ich will euch beweiſen, daß er ſei, ſo dürften ſie ihm wohl bemerken, daß er ſelbſt deſſen bedürfe, daß ihm das Daſein Gottes bewieſen werde. Wie Leſſing in ſeinem Nathan ſagt: wem eignet Gott? kann Gott auch einem Menſchen eignen? Eben ſo läßt ſich ſagen: wem eignet Gottes Sein, kann Gottes Sein ein Menſch beweiſen? So knüpft ſich an den Zweifel, daß Gott ſei, der Zweifel an die Möglichkeit, daß der Menſch Gottes Daſein beweiſe, und es gehört zu Kant's Verdienſten, nicht andern auch dieſen Zweifel auf das beſtimmteſte herausgehoben und dargelegt zu haben. Das Verdienſt iſt zwar nur ein negatives, aber doch ein bedeutendes; der intellectuelle Egoismus kann dadurch niedergeſchlagen werden. Das Licht beweiſet dem Sehenden ſein Daſein dadurch, daß es ſcheinet, das Thier das ſeinige dadurch, daß es lebt; und der Menſch beweiſet ſeine Wirklichkeit dadurch, daß er denkt, und ſeine Gedanken in Reden und Handlungen äußert. Licht, Thier und Menſch bedürfen keines andern, durch den ihr Daſein bewieſen werde. Es iſt ſomit wenig, wenn

kenntniß Gottes; wie durch ſie, wenn ſie wirklich geworden, die Bibel- und Naturkenntniß, ſo erhält durch ſie die Notion vom höchſten Weſen, erſt ihren wahren Gehalt. Die von der einen Seite unmittelbare, von der andern mittelbare Gewißheit, daß Gott ſei, iſt, angehend den chriſtlichen Glauben, zum Unterſchiede von der Religion der Meinung und des Geſetzes, enthalten ſelbſt ſchon in der möglichen Erkenntniß Gottes. Iſt dieſe Gewißheit nun von beiden Seiten zur Ungewißheit geworden, und ſchwankt hiermit der chriſtliche Glaube ſelbſt, ſo kann ſie nur durch das Element, in welchem ſie ſelbſt enthalten iſt, nämlich durch die mögliche Erkenntniß Gottes ſich wieder herſtellen. In dieſem Elemente war ſie die Gewißheit, mittelſt eben dieſes Elementes erhebt ſie ſich, nachdem ſie zur Ungewißheit geworden war, wieder zur Gewißheit. Ihr Element alſo iſt es, wodurch ſie als Gewißheit ſich mit dem, von welchem ſie die Gewißheit war, vermittelt, und ſo erſt iſt die Gewißheit vom Sein Gottes endlich

C. Die vermittelte (cfr. §. 146. in fine).

Die Raupe iſt vom lebloſen Object wenigſtens durch das Selbſtgefühl unterſchieden; was Gewißheit heißt für die Vernunft, für den Glauben, das iſt das Selbſtgefühl des Thierchens. Das Element, worin es ſich fühlt, ſeiner ſelbſt gleichſam gewiß iſt, iſt die Wärme, aber nun ſpinnt ſich die Raupe ein, und da iſt das Selbſtgefühl wie aufgehoben, die thieriſche Gewißheit wie zur Ungewißheit geworden, aber das Element iſt noch vorhanden; ſteigt der Wärmegrad, ſo entpupt ſich die Raupe und kehrt das Selbſtgefühl als das des Schmetterlings, geſteigert und freier, zurück. Die Vermittelung ſelbſt nun der zur Ungewißheit gewordenen Gewißheit vom Daſein Gottes durch die mögliche Erkenntniß Gottes iſt der Beweis deſſelben, und iſt die Gewißheit — durch die Ungewißheit hindurchgegangen — die vermittelte, alſo die bewieſene Gewißheit geworden; ſo iſt das Wiſſen an die Stelle des Glaubens d. h. aus demſelben hervorgetreten. Aber dann iſt auch die

mögliche Erkenntniß, die das Element und Mittel war, zur wirklichen Erkenntniß geworden. Im Anfang des zweiten Abſchnittes wurde gefragt 1) was heißt es: Gott iſt? Dieſe Frage iſt in §. 146—149 beantwortet, indem der Begriff vom Sein Gottes, und mit demſelben der Begriff von der Gewißheit des Seins in ihren drei Beſtimmungen entwickelt worden ſind. Dann wurde dort 2) gefragt, wie und wodurch beweiſt ſich und wird bewieſen das Sein Gottes? Dieſe Frage ſtellt ſich jetzt, nachdem der genannte Begriff entwickelt worden, ſo: wie vermittelt ſich durch die mögliche Erkenntniß Gottes die Gewißheit vom Sein Gottes mit dem Sein Gottes? Dieſe Frage alſo iſt die nach dem Inhalt, wie auch nach der Form vom Beweiſe des Daſeins.

II. Beweis, daß Gott ſei
§. 150—169.

Vorerinnerung. Spräche einer zu denen, welche die Exiſtenz Gottes bezweifeln, ich will euch beweiſen, daß er ſei, ſo dürften ſie ihm wohl bemerken, daß er ſelbſt deſſen bedürfe, daß ihm das Daſein Gottes bewieſen werde. Wie Leſſing in ſeinem Nathan ſagt: wem eignet Gott? kann Gott auch einem Menſchen eignen? Eben ſo läßt ſich ſagen: wem eignet Gottes Sein, kann Gottes Sein ein Menſch beweiſen? So knüpft ſich an den Zweifel, daß Gott ſei, der Zweifel an die Möglichkeit, daß der Menſch Gottes Daſein beweiſe, und es gehört zu Kant's Verdienſten, nebſt andern auch dieſen Zweifel auf das beſtimmteſte herausgehoben und dargelegt zu haben. Das Verdienſt iſt zwar nur ein negatives, aber doch ein bedeutendes; der intellectuelle Egoismus kann dadurch niedergeſchlagen werden. Das Licht beweiſet dem Sehenden ſein Daſein dadurch, daß es ſcheinet, das Thier das ſeinige dadurch, daß es lebt; und der Menſch beweiſet ſeine Wirklichkeit dadurch, daß er denkt, und ſeine Gedanken in Reden und Handlungen äußert. Licht, Thier und Menſch bedürfen keines andern, durch den ihr Daſein bewieſen werde. Es iſt ſomit wenig, wenn

ter (A.) in den §§. 150—54. zu handeln ſein. Nicht aber bei zu beharren, daß dieſer Beweis für das Bewußtſein ſich ſelbſt führe, ſo kann doch (B.) der Menſch als ſeiner ſich bewußt, der das Ich, damit umgehen, ſeinerſeits den Beweis ſelbſt zu führen, ſo daß von ihm reflectirt wird, weil ohne die Idee Gottes der Beweis nicht geführt werden kann, auf das eine, andere der dritte Element in dieſer Idee, und ſo daß bei der Reflexion auf das erſte die beiden anderen Elemente hintangeſetzt werden, und dabei nicht das Verhältniß Gottes zu ihm, der in ſich, ſondern ſein Verhältniß zur Welt berückſichtigt wird, — ſo entſteht der cosmiſche Beweis. Oder es wird reflectirt auf β. das zweite Element in der Idee, mit Beſeitigung des erſten und dritten, und zugleich ſo, daß das Verhältniß Gottes zu ihm, der für ſich iſt, nicht beachtet wird, ſondern dafür das Verhältniß des höchſten Weſens, oder des Seins überhaupt zur Vernunft; — es entſteht das zweite Argument, das logiſche und insbeſondere das ontologiſche. Oder es wird endlich γ. auf das dritte Element in der Idee reflectirt, mit Beſeitigung des erſten und zweiten, und zwar ſo, daß das Verhältniß Gottes zu ihm, der für ſich, und für welchen er iſt, unbeachtet bleibt, und dafür das Verhältniß Gottes, der für die Menſchen, für das Gewiſſen ſei, in Betracht kommt; ſo entſteht das dritte Argument, das anthropologiſche, das practiſche, kantiſche. Es kommen ſo, wenn das Denken ein Reflectiren wird, nothwendig drei Beweiſe, wenn ſie der Menſch führt, zum Vorſchein, und unter B. würde nun in den §. 155—69 eine Kritik dieſer Beweiſe folgen. Aber der chriſtlichen Lehre ſind dieſe Beweiſe fremd und gleichgültig — in dieſen Beweiſen iſt die Idee, mittelſt der das Sein Gottes ſich ſelbſt manifeſtirt, zerſplittert.

A. Der dogmatiſche Beweis.

§. 150—155.

Ein Beweis führet ſich ſelbſt, d. h. durch den Gegenſtand, in Anſehung deſſen er der Beweis iſt, beweiſet ſich das Sein des

Gegenſtandes. Weder aber für den Gegenſtand, oder weiter zurück für das Object, noch für den Beweis ſelbſt führet er ſich, ſondern für ein Drittes außer beiden — für das Subject, und indem er ſich durch das Object für das Subject führet, wird er zugleich vom Subject ſelbſt geführet. Der Hauptpunkt iſt grade der, daß das ſich ſelbſt Führen des Beweiſes vom Gegenſtand aus, und zugleich das Geführtwerden deſſelben vom Subject aus zuſammengefaßt und gehalten wird. In Anſehung nämlich des Subjects, für welches das Sein des Objects ſich beweiſt, verhält das Object ſich activ, und das iſt eben das ſich ſelbſt Führen des Beweiſes. Aber zugleich verhält ſich das Subject ſeinerſeits auch thätig, und dies iſt das von ihm Geführtwerden des Beweiſes. Beides alſo iſt von einander unzertrennlich. Dies erläutert ſich ſo: Das Licht beweiſet ſelbſt, es das Object, daß es ſei, dadurch, daß es ſcheinet, es ſelbſt aber bedarf für ſich dieſes Beweiſes nicht und er führet ſich auch nicht aus ihm, dem Object, für ihn ſelbſt; aber ein Drittes iſt es, für den das Licht, indem es ſcheinet, beweiſet, daß es ſei. Dieſes Dritte iſt das lebende Subject, — für das lebende Subject beweiſet das Licht als Object, dadurch, daß es ſcheinet, das, daß es ſcheine, i. e. daß es ſei. Aber das lebende Subject verhält ſich ſeinerſeits auch thätig, nämlich als das ſehende. Damit für es das Licht ſei, iſt nicht genug, daß dieſes als das Object ſcheine, ſondern iſt erforderlich, daß das Subject ſehe. Würde ihm die Möglichkeit des Geſichtes fehlen, oder wäre ihm die Fähigkeit zu ſehen verſagt; ſo möchte das Licht ſich beweiſen, wie es wolle, für den Blinden wäre es nicht da. Nun gilt es aber hier nicht das Sein und den Beweis für das Sein irgend eines Objectes, wie das Licht, oder irgend eines Subjectes, — ſondern für das Sein Gottes, der weder ein Object noch ein Subject iſt. Der Beweis, daß Gott ſei, führet ſich ſelbſt nicht für ſich und nicht für den, deſſen Beweis er iſt — für Gott, wie wenn weder der Beweis ſeiner ſelbſt, noch Gott des Beweiſes ſeiner ſelbſt bedürfe, ſondern er führt ſich für das Subject als denkendes und wollendes,

für den Menſchen. Er führt ſich ſelbſt, d. h. alſo, er wird durch Gott für die Menſchen geführt, oder durch das Denken, welches als das Sein das Daſein Gottes iſt, beweiſet ſich, oder beweiſet Gott dem Menſchen, daß er ſei. Aber der Menſch iſt es, der in dieſer göttlichen Beweisführung ſich activ verhält, ſo daß, indem jener Beweis ſich ſelbſt führet, als der für das Sein Gottes, er zugleich von dem Menſchen geführt wird. Dum Deus homini se manifestat, homo sibi Deum manifestat. Nennt man dieſe Manifeſtation Offenbarung, abgeſehen von allem Empiriſchen, Hiſtoriſchen u. dergl., nun ſo iſt der dogmatiſche Beweis die Offenbarung Gottes an die Menſchen, oder der zugleich durch Gott den ſich offenbarenden, und durch den Menſchen, dem er ſich offenbart, geführte.

Da betrachtetermaaßen der Menſch als denkender, mithin indem der Gedanke Gottes der höchſte, oder ein reiner Vernunftbegriff iſt, als vernünftiges Subject, der in jenem Beweis mitthätige iſt; ſo kann es geſchehen, daß er, reflectirend auf ſeine Subjectivität, meint, er führe den Beweis aus ſeiner Vernunft. An dieſer Meinung hält eine Einſeitigkeit in der Lehre vom Beweiſe für das Sein Gottes feſt, und in dieſer bleibt er ein mangelhafter. Aber der Menſch bedarf deſſen, daß Gott ſein Daſein ihm, und daß er es zugleich ſich beweiſe, erſt, wenn und ſofern ihm daſſelbe ungewiß geworden. Dieſe Ungewißheit, in welcher der Beweis zum Bedürfniß wird, und aus welcher der Menſch herausſtrebt, iſt der Zweifel am Sein Gottes. Der Beweis alſo der Exiſtenz Gottes hat, und zwar lediglich auf Seiten des Menſchen zu ſeiner Vorausſetzung den Zweifel. Von ihm iſt unter α. §. 150 zu handeln. Sodann, indem er, der nicht im Gegenſtand des Beweiſes, in Gott und im Sein Gottes, ſondern nur in dem Menſchen haftet, wirklich rege wird, indem es alſo von Seiten des letzteren zum wirklichen Zweifeln kommt, und er ſelbſt in dieſem tiefſten Zweifel doch nicht gegen das Sein Gottes gleichgültig geworden iſt, ſtrebt er zunächſt von ſich ſelbſt aus, um mittelſt der Reflexion

auf sich, auf die Vernunft, auf das Bewußtsein Gottes, das Dasein desselben zu beweisen — den Zweifel zu besiegen. Und so folgt unter β. ein Versuch von Seiten des Subjectes, aus seinem Bewußtsein Gottes sich das Sein Gottes zu beweisen in den §§. 151 — 152. Dieser Versuch mißlingt, weil in ihm lediglich der Mensch, auch in der reinsten Subjectivität des Bewußtseins und Gedankens, das Princip des Beweises ist oder sein soll. Statt daß also der Zweifel durch diese Beweisführung besiegt wird, geräth der Mensch durch sie nur tiefer hinein; wird ihm dennoch das Sein Gottes nicht gleichgültig, nun so kommt es dahin (γ) §. 153, daß auf den Beweis für das Sein Gottes, wie er sich durch den Gegenstand des Gedankens, durch Gott selbst führt, zugleich reflectirt wird.

§. 150.

α. Der Zweifel.

Im Paragraph heißt es, ihn lasse das Wissen in sich zu; aber so kann nicht wohl gesagt werden, denn wo das Wissen ist, da ist der Zweifel nicht mehr, ihn kann es mithin nicht enthalten; wird gewußt, so steht nicht mehr zu zweifeln. Dann heißt es ferner, er sei das zwischen dem Wissen und Glauben schwebende, aber damit ist er nicht begriffen, und auf den Begriff des Zweifels kommt es hier zuvörderst an. Wo nur gefühlt, nur empfunden, ja selbst blos vorgestellt wird, da findet das Zweifeln noch ganz und gar nicht statt. Daher kann der Zweifel in das lebendige Subject als solches, es sei das fühlende oder vorstellende Thier, noch ganz und gar nicht kommen. Erst im denkenden und als Denken regt sich das Zweifeln, und so ist zu sagen: das Zweifeln ist ein Denken; umkehren jedoch läßt sich dieser Satz nicht. Das Denken nämlich, welches ein Zweifeln wird oder ist, geht auf das Sein des Gegenstandes, der ein vorgestellter oder selbst ein gedachter sein mag, und den das Denken hat oder vorfindet; — als Zweifeln geht dasselbe gleichfalls die Bestimmungen an, welche das Sein jenes

Gegenſtandes haben mag, aber auch ſie nur vorgeſtellt oder gedacht als ſeiende Beſtimmungen, ſeiende Eigenſchaften, oder Beſchaffenheiten, z. B. die Allwiſſenheit ꝛc. Das Sein nun des Gegenſtandes oder ſeiner Beſtimmungen, worauf das Denken als ein Zweifeln ſich bezieht, iſt für das Denken, indem ein Sein, zugleich ein Nichtſein, ſo nur iſt das Denken ein Zweifeln. Die Affirmation des Gegenſtandes, nämlich daß er ſei, iſt zugleich die Negation deſſelben, nämlich daß er nicht ſei, und das Denken hält ſich in dieſen einander entgegengeſetzten Beſtimmungen — des Seins und des Nichtſeins — ſo iſt es ein Zweifeln.

Wenn alſo in der Vorſtellung und für ſie geſprochen werden ſoll, ſo muß es heißen, das Denken als ein Schweben zwiſchen dem Sein und Nichtſein deſſen, was vorgeſtellt oder gedacht wird, iſt das Zweifeln. Das noch nicht denkende oder ſich des Gedankens möglichſt enthaltende, das rein fühlende Subject iſt auch das noch nicht zweifelnde, daher der Myſticismus das Gefühl zu ſeinem Princip nimmt, weil in ihm noch kein Zweifel möglich. Das nicht blos denkende Subject, ſondern vielmehr das wiſſende, iſt darüber hinaus, das zweifelnde zu ſein oder wieder zu werden. Die Extreme, worin der Zweifel noch nicht und nicht mehr aufkommt, ſind das Gefühl — Myſtik — und die Erkenntniß, der Begriff — Wiſſenſchaft. Da das Zweifeln ein Denken iſt, ſo wird daſſelbe erſt in den Bewegungen möglich ſein, die ein Denken enthalten, ohne daß ſie Gefühle oder concrete Begriffe — wiſſenſchaftliche Erkenntniſſe ſind. Aber dieſe Bewegungen zwiſchen Gefühl und concretem Begriff ſind: der Wahn, die Meinung und der Glaube. Der Wahn geht uns hier nichts an, er hat auf Gott und auf das Sein Gottes keine Beziehung, um ſo mehr aber kommt die Meinung, der Glaube und was zwiſchen beiden mitten inne iſt, das zuverſichtliche Vertrauen, hier in Betracht.

1) In den Religionen der Meinung iſt der Gegenſtand, den ſie haben, der vorgeſtellte, und iſt ſein Element das vorſtellende Bewußtſein. Die Vorſtellung und das Vorgeſtellte enthält die

Gegenſtandes. Weder aber für den Gegenſtand, oder weiter zurück für das Object, noch für den Beweis ſelbſt führet er ſich, ſondern für ein Drittes außer beiden — für das Subject, und indem er ſich durch das Object für das Subject führet, wird er zugleich vom Subject ſelbſt geführet. Der Hauptpunkt iſt grade der, daß das ſich ſelbſt Führen des Beweiſes vom Gegenſtand aus, und zugleich das Geführtwerden deſſelben vom Subject aus zuſammengefaßt und gehalten wird. In Anſehung nämlich des Subjects, für welches das Sein des Objects ſich beweiſt, verhält das Object ſich activ, und das iſt eben das ſich ſelbſt Führen des Beweiſes. Aber zugleich verhält ſich das Subject ſeinerſeits auch thätig, und dies iſt das von ihm Geführtwerden des Beweiſes. Beides alſo iſt von einander unzertrennlich. Dies erläutert ſich ſo: Das Licht beweiſet ſelbſt, es das Object, daß es ſei, dadurch, daß es ſcheinet, es ſelbſt aber bedarf für ſich dieſes Beweiſes nicht und er führet ſich auch nicht aus ihm, dem Object, für ihn ſelbſt; aber ein Drittes iſt es, für den das Licht, indem es ſcheinet, beweiſet, daß es ſei. Dieſes Dritte iſt das lebende Subject, — für das lebende Subject beweiſet das Licht als Object, dadurch, daß es ſcheinet, das, daß es ſcheine, i. e. daß es ſei. Aber das lebende Subject verhält ſich ſeinerſeits auch thätig, nämlich als das ſehende. Damit für es das Licht ſei, iſt nicht genug, daß dieſes als das Object ſcheine, ſondern iſt erforderlich, daß das Subject ſehe. Würde ihm die Möglichkeit des Geſichtes fehlen, oder wäre ihm die Fähigkeit zu ſehen verſagt; ſo möchte das Licht ſich beweiſen, wie es wolle, für den Blinden wäre es nicht da. Nun gilt es aber hier nicht das Sein und den Beweis für das Sein irgend eines Objectes, wie das Licht, oder irgend eines Subjectes, — ſondern für das Sein Gottes, der weder ein Object noch ein Subject iſt. Der Beweis, daß Gott ſei, führet ſich ſelbſt nicht für ſich und nicht für den, deſſen Beweis er iſt — für Gott, wie wenn weder der Beweis ſeiner ſelbſt, noch Gott des Beweiſes ſeiner ſelbſt bedürfe, ſondern er führt ſich für das Subject als denkendes und wollendes,

für den Menſchen. Er führt ſich ſelbſt, d. h. alſo, er wird durch Gott für die Menſchen geführt, oder durch das Denken, welches als das Sein das Daſein Gottes iſt, beweiſet ſich, oder beweiſet Gott dem Menſchen, daß er ſei. Aber der Menſch iſt es, der in dieſer göttlichen Beweisführung ſich activ verhält, ſo daß, indem jener Beweis ſich ſelbſt führet, als der für das Sein Gottes, er zugleich von dem Menſchen geführt wird. Dum Deus homini se manifestat, homo sibi Deum manifestat. Nennt man dieſe Manifeſtation Offenbarung, abgeſehen von allem Empiriſchen, Hiſtoriſchen u. dergl., nun ſo iſt der dogmatiſche Beweis die Offenbarung Gottes an die Menſchen, oder der zugleich durch Gott den ſich offenbarenden, und durch den Menſchen, dem er ſich offenbart, geführte.

Da betrachtetermaaßen der Menſch als denkender, mithin indem der Gedanke Gottes der höchſte, oder ein reiner Vernunftbegriff iſt, als vernünftiges Subject, der in jenem Beweis mitthätige iſt; ſo kann es geſchehen, daß er, reflectirend auf ſeine Subjectivität, meint, er führe den Beweis aus ſeiner Vernunft. An dieſer Meinung hält eine Einſeitigkeit in der Lehre vom Beweiſe für das Sein Gottes feſt, und in dieſer bleibt er ein mangelhafter. Aber der Menſch bedarf deſſen, daß Gott ſein Daſein ihm, und daß er es zugleich ſich beweiſe, erſt, wenn und ſofern ihm daſſelbe ungewiß geworden. Dieſe Ungewißheit, in welcher der Beweis zum Bedürfniß wird, und aus welcher der Menſch herausſtrebt, iſt der Zweifel am Sein Gottes. Der Beweis alſo der Exiſtenz Gottes hat, und zwar lediglich auf Seiten des Menſchen zu ſeiner Vorausſetzung den Zweifel. Von ihm iſt unter α. §. 150 zu handeln. Sodann, indem er, der nicht im Gegenſtand des Beweiſes, in Gott und im Sein Gottes, ſondern nur in dem Menſchen haftet, wirklich rege wird, indem es alſo von Seiten des letzteren zum wirklichen Zweifeln kommt, und er ſelbſt in dieſem tiefſten Zweifel doch nicht gegen das Sein Gottes gleichgültig geworden iſt, ſtrebt er zunächſt von ſich ſelbſt aus, um mittelſt der Reflexion

Möglichkeit des Gedankens, des Denkens und deſſen, daß der vorgeſtellte ein gedachter Gegenſtand werde. Aber in den Religionen der Meinung bleibt es bei der bloßen Möglichkeit des Denkens, und iſt daſſelbe als das nur mögliche Denken ein Ahnen des Wahren. (Opinantur homines Deos esse, nec dubitant quin sint.) Kommt es in der Meinung zum Gedanken, in dieſen Religionen des Vorſtellens zum Denken, ſo wird das Denken ſelbſt ein Zweifeln, und zwar daran, ob die Götter ſind oder nicht. An dieſem Zweifeln aber haben ſie nicht etwa eine Bedingung und Vorausſetzung für den Beweis, daß Götter ſind, ſondern es ſchlägt daſſelbe in der Ahnung des Wahren alsbald in ein Läugnen um. Daher das Heidenthum keine Beweiſe für das Sein der Götter hat, noch ſucht, es iſt das eigene Weſen deſſelben, aus der Vorſtellung den Gedanken, mithin auch den Zweifel möglichſt abzuhalten. Die Zweifelnden, die Philoſophen, ſind deshalb dem Volke, ſo lange daſſelbe noch an ſeiner Religion und Meinung feſthält, alsbald auch Gottesläugner, und erſt dann, wenn das Volk ſelbſt, aus was immer für einer Veranlaſſung, zum Nachdenken über ſeine Götter und zum Zweifeln an ihrem Sein kommt, hebt ſich ſeine Religion der Meinung von ſelbſt auf.

2) In der Religion des Vertrauens und des Geſetzes iſt der Gegenſtand, auf den das Vertrauen geht, der gedachte, ſein Element jedoch immer noch die Vorſtellung und das vorſtellende Bewußtſein, dieſes aber beſonders als Erinnerung, als Gedächtniß in der Hiſtorie des Volkes und ſeiner Schickſale. Der reine gedachte Gegenſtand iſt das höchſte Weſen, Jehova. In dem Vertrauen auf denſelben iſt das Denken ſchon rege, das in den Religionen der Meinung nur erſt ein Ahnen war. Aber der Gegenſtand, den daſſelbe hat, das höchſte Weſen, als das rein und vollkommen gedachte, hält ſelbſt dieſes im Vertrauen rege Denken ab, ein Zweifeln zu werden. In den Schriften des alten Teſtaments kommen wohl Spuren der Ableugnung — praktiſch-atheiſtiſche — aber keine eines Zweifelns am Sein Jehova's vor; dort daher auch

kein Verſuch eines Beweiſes für das Sein Gottes, denn der Beweis hat den Zweifel zur Vorausſetzung. Aber der Gegenſtand des Vertrauens iſt gedacht in der Religion des Geſetzes

a. im Verhältniß zu den himmliſchen Heerſchaaren, und dieſe ſind, indem er das rein gedachte iſt, nur vorgeſtellte Weſen.

b. Im Verhältniß zur Welt; aus dem Daſein der Welt, aus ihren Zwecken, Geſetzen ꝛc. führt jene Religion noch keinen Beweis für die Exiſtenz Jehova's, ſie bedarf deſſen nicht, der Zweifel iſt nicht da, ſie weiſet nur für die Erkenntniß Jehova's, übrigens in ſeiner Unerforſchlichkeit und Unerkennbarkeit, auf die Welt, ſein Werk, hin, darin iſt er der wirkliche, der wirkende, der ſie erhaltende ꝛc. Aber er wird

c. gedacht im Verhältniß zum Menſchen und insbeſondere zu dem von ihm auserkorenen Volke. So rege, ſelbſt in jenen zwei Verhältniſſen, das Denken ſei, der unendliche Gedanke Gottes hält daſſelbe ab, ein Zweifeln zu werden, aber in dieſem dritten Verhältniß wird das Denken wirklich ein Zweifeln, in dieſem Verhältniß iſt daſſelbe, indem ein Reflectiren auf Jehova den Allgütigen, den Beſchützer ſeines Volkes, zugleich ein Reflectiren des einzelnen auf ſich ſelbſt, auf ſein Volk und deſſen Schickſal. Iſt ihm im erſten und zweiten der Gegenſtand ſeines Vertrauens allein intereſſant, ſo iſt er ſich ſelbſt in dieſem dritten intereſſant; er hat und hatte zu wirken und zu leiden, hat Gutes und Böſes erlebt, und über ihn iſt auch wohl bei dem beſten Willen und Wirken für das Gute das Unglück eingebrochen. Dieſes Reflectiren als ſein Denken wird dann wohl ein Zweifeln daran, daß Jehova ſich in der Welt, in ſeinem Volke ſtets des Gerechten annehme ꝛc., ein Zweifeln alſo nicht am Daſein, — aber an der Vorſehung Gottes. Dieſer Zweifel iſt im Buch Hiob durchgeführt. Im Heidenthum alſo wird das Denken daran, daß es ein Zweifeln am Sein Gottes oder der Götter werde, abgehalten theils dadurch, daß es ſelbſt vorerſt ein bloßes Ahnen iſt und bleibt, theils durch die an dem Gegenſtand der Meinung oder Verehrung feſthaltende Vorſtellung. Im

Judenthum hingegen iſt es der Gegenſtand der Anbetung und Verehrung ſelbſt als der rein gedachte, durch welchen das Denken, das ſelbſt der reine Gedanke dieſes Gegenſtandes iſt, abgehalten wird, ein Zweifeln zu werden. Alſo in beiden, im Ethnicismus und Judenthum, kann der Zweifel als die Vorausſetzung zum Beweiſe für das Daſein Gottes noch gar nicht aufkommen. Erſt

3) in der Religion des Glaubens, in der chriſtlichen, kann das Denken nicht blos ein Zweifeln an Dieſem und Jenem, ſondern auch an Allem und Jedem — das Zweifeln als ſolches, das abſolute werden. Es iſt aber nichts Geringes für den Menſchen, daß er als der denkende der unendlich Zweifelnde zu werden und zu ſein vermag, indem ſein Denken durch nichts mehr abgehalten wird, ſich in das Zweifeln ſelbſt zu verwandeln. Schon an dieſer Seite mithin ſteht die Religion des Glaubens hoch erhoben über alle andern. In ihm, dem Glauben, iſt der Zweifel, da der Glaube ein Denken enthält, ſeiner Möglichkeit nach, mit enthalten, und er, der Glaube, iſt mächtig genug, um in ſich und gegen ſich die entſchiedenſten Zweifel auszuhalten. Das Verhältniß des Glaubens zum Zweifeln beſtimmt ſich in folgenden Punkten:

a. Das Glauben iſt kein Denken. Spricht einer: „ich glaube," ſo iſt es etwas anderes, als wenn er ſagt: „ich denke;" auch würde, wenn das Glauben ſelbſt ein Denken wäre, beides nicht durch einen collectiven Gedanken zu vereinigen und für dieſen einen beſondern Ausdruck zu ſuchen unnöthig ſein. Aber ein ſolcher Gedanke und Ausdruck iſt: der Denkglaube. Aber

b. das Denken iſt von dem Glauben unzertrennlich. Im Glauben als ſolchem iſt das Denken enthalten, das Gläubigſein iſt das Gewißſein in Anſehung deſſen, was geglaubt wird. Aber das, was geglaubt wird, oder deſſen der Menſch gewiß iſt, das iſt ein erkennbarer Gegenſtand. Die Erkennbarkeit des Gegenſtandes und das Erkennen ſelbſt ſchließt ein die Denkbarkeit und das Denken, dasjenige, was ein Geglaubtes iſt, iſt ein Erkennbares und zugleich ein Denkbares. Nun iſt das Meinen und

Wähnen und das Vertrauen auch ein Gewißſein deſſen, der da meint, oder vertrauet. Wodurch alſo unterſcheidet ſich dies Gewißſein von jenem und umgekehrt? Durch Folgendes. Der Wahn iſt eine Gewißheit, in welcher das Unwahre für ein Wahres, oder das Wahre für ein Unwahres gilt, und ſo lange er beſteht, iſt der, der ihn hegt, des Unwahren gewiß, als ſei es das Wahre, oder des Wahren als ſei es das Unwahre. Die Gewißheit, als das Meinen, hat höchſtens zu ihrem Gegenſtande das, was wahr ſcheint, und endlich die Gewißheit im Vertrauen hat zu dem ihrigen das Wahre ſelbſt, aber rein als gedachtes. Das Gewißſein, welches das Glauben iſt, bezieht ſich auf den Gegenſtand als das Wahre, im Unterſchiede von jenem der Meinung und des Wahnes, und als das Erkennbare im Unterſchiede vom Unerkennbaren als dem Gegenſtande des bloßen Vertrauens. Die Gewißheit alſo, die das Weſen des Glaubens iſt, bezieht ſich auf die Wahrheit als ſolche, die erkennbar iſt und gedacht wird, und ſo iſt das Glauben vom Denken des Erkennbaren unzertrennlich. Der Wahn als jenes Gewißſein kommt aus mit der Vorſtellung, die Meinung auch, das Vertrauen reicht aus mit dem Gedanken als ſolchem, der Glaube aber, oder die Gewißheit, die ſein Weſen iſt, hat an ſich ſelbſt das Denken mit Bezug auf das Erkennen. Die Wahrheit alſo in der Religion des Glaubens und für dieſe, iſt an ſich die erkennbare, mithin die erforſchliche. Iſt dieſe Wahrheit die Gottheit ſelbſt, iſt Gott das Wahre, nicht blos als gemeint, oder als im Vertrauen gedacht, ſondern als geglaubt, ſo enthält das Glauben, indem es zu ſeinem Inhalt das Denken hat, eine Beziehung auf ihn als den erforſchlichen, erkennbaren. Hierdurch alſo unterſcheidet ſich das Denken im chriſtlichen Glauben von eben dem Denken im Judenthum. Dort hat es eine Beziehung auf die Erkennbarkeit, hier die auf das unerforſchliche Weſen.

c. Das Zweifeln iſt ein Denken. Indem alſo vom Glauben das Denken unzertrennlich iſt, das Glauben das Denken in ſich enthält, enthält eben daſſelbe die Möglichkeit des Zweifels; im

Glauben kann der Zweifel zur Exiſtenz kommen, kommt er zur Exiſtenz, ſo iſt die Veranlaſſung dazu eine auch durch das Denken gegebene. Das gläubige Subject, und hiermit zugleich das denkende, indem daſſelbe auf den Gegenſtand ſeines Glaubens reflectirt, wird mittelſt dieſer Reflexion deſſen ungewiß, ob er Wahrheit enthalte oder nicht, und dieſes Ungewißwerden iſt das zur Exiſtenz Kommen des Zweifels. Es bedarf alſo hierzu keiner äußeren Anregung des Subjectes durch ſeine Gefühle, durch ſeinen Willen — blos das Denken als ein Reflectiren über das Glauben reicht dazu hin. Daher die im Glauben Furchtſamen wie die Möglichkeit — ſo auch die Exiſtenz des Zweifels abzuhalten ſuchen.

Der Gedanke nun in dem Judenthum, welcher zu ſeinem Gegenſtand das höchſte Weſen hat, iſt der ganz abſtracte, das Concrete, worauf dieſer Gedanke ſich bezieht, ſind die himmliſchen Heerſchaaren, die Welt überhaupt und der Menſch mit ſeinen Bedürfniſſen, — aber der Gedanke bleibt abſtract, das Concrete bleibt außer ihm. Hingegen im Chriſtenthum iſt der Gedanke des Gegenſtandes, welcher geglaubt wird, der concrete. Das im chriſtlichen Glauben enthaltene Denken iſt kein blos abſtractes, ſondern an ſich ſelbſt concretes. Der Gegenſtand nämlich iſt gedacht in dem oben betrachteten dreifachen Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt. Gedacht in dieſem dreifachen Verhältniß iſt er der Vater, der Sohn und der Geiſt. Jener concrete Gedanke Gottes, worin die Gewißheit, welche das Weſen des Glaubens iſt, auf ihren Gegenſtand, welcher das Wahre wäre, ſich bezieht, iſt eo ipso die mögliche Erkenntniß des Dreieinigen. In der jüdiſchen Religion iſt der Gegenſtand, worauf das Vertrauen, das Thun nach dem Geſetz geht, der rein und abſtract gedachte, und das Element dieſer Religion iſt das vorſtellende Bewußtſein. In der chriſtlichen Religion iſt der Gegenſtand nicht der blos gedachte, ſondern auch der concrete, der dreieinige Gott, und iſt das Element des Glaubens das denkende Bewußtſein. In der chriſtlichen Religion hat die Frage: iſt Gott oder nicht? eine tiefere Bedeutung als im

Judenthum, falls sie in diesem vorkäme. Dieser Frage geht noth-
wendiger Weise der Zweifel voraus. Das Denken, enthalten im
christlichen Glauben und somit in ihm die Möglichkeit des Zwei-
felns, ist demnach, wenn es aus dieser bloßen Möglichkeit heraus-
geht und ein Zweifeln wird, ein unendlich tiefer greifendes Zwei-
feln als das in den andern Religionen überhaupt. Einerseits
nämlich kommt der Glaubende, indem er über den erkennbaren Ge-
genstand seines Glaubens zu reflectiren anfängt, auf den Zweifel
an der Dreieinigkeit. Diese wird der Gegenstand des Zweifels:
er zweifelt so noch nicht daran, daß Gott sei, aber schon daran,
daß Gott, welcher ist, der dreieinige sei. Dieser Zweifel nicht am
Sein Gottes, sondern an der Dreieinigkeit des seienden Gottes
kann alsbald, statt daß er zur Untersuchung über den Gegenstand
des Glaubens führt, alle Untersuchung abschneiden, indem das
Zweifeln ein Läugnen wird; ein Läugnen keineswegs ohne daß
Gründe angegeben werden aus der Bibel, oder andern Autoritäten.
Bei diesem Zweifel an der Dreieinigkeit hegt das zweifelnde und
läugnende Subject doch keinen Zweifel an sich. Aber andererseits muß jener Zweifel nicht dabei stehen bleiben nur der zu sein, daß Gott der dreieinige sei, sondern er kann der Zweifel daran werden, daß Gott sei. Somit hätte dann wohl das Subject den Glauben an den dreieinigen Gott aufgegeben und gar kein Verlangen darnach, daß ihm die Dreieinigkeit bewiesen werde, allein noch wäre ihm, dem zweifelnden, das Interesse am Dasein Gottes geblieben. Hiermit nun stellt sich ein Streben zuvörderst ganz auf Seiten des Subjectes, als welches das zweifelnde geworden ist ein, sich einen Beweis zu führen für das Sein Gottes. Um den Beweis aber, daß Gott sei, ist es, wenn im christlichen Glauben der Zweifel zur Existenz gekommen ist, nicht zu thun, sondern vielmehr um den, daß der dreinige sei. Es ist nicht die Frage: ob Gott sei der dreieinige, sondern ob der dreieinige Gott sei. Ist er nicht, so ist es nichts mit dem Christenthum.

§. 151 — 152.

β. Verſuch des Zweifelnden, ſich das Sein Gottes zu beweiſen.

Dieſer Verſuch liegt ſämmtlichen Reflexionsargumenten zum Grunde. Er ſelbſt alſo iſt hier im Voraus zu berückſichtigen. Das Sein Gottes, welches von dem Zweifler bewieſen werden ſoll, iſt

1) nicht das Daſein als ſolches. Dieſes, z. B. als das Daſein des Raumes, ermangelt der Exiſtenz; der Körper im Raume exiſtirt, aber der Raum nicht, das Sein des Raumes iſt nur Daſein.

2) Nicht die oder irgend eine Exiſtenz, denn ſie ermangelt der Wirklichkeit, und man ſpricht nicht genau, wenn man von der Exiſtenz oder dem Daſein Gottes redet. Das Exiſtirende als Object oder Subject hat wohl den Schein der Wirklichkeit, aber an ſeiner Vergänglichkeit zeigt ſich, daß es nur Schein ſei. Sondern es iſt das Sein Gottes

3) das Wirklichſein deſſelben, die Wirklichkeit, und mit dem Beweiſe für das Sein Gottes gilt es nun die Wirklichkeit Gottes. Dieſem Sein, als der Wirklichkeit, nähert ſchon im Zeitlichen und Räumlichen ſich die Exiſtenz im Begriff; das Pflanzenindividuum exiſtirt, das menſchliche auch, aber die Pflanzenart, die Idee des Menſchen nicht, ſie iſt (ewig). Indem nun der Zweifler vorerſt aus dem Standpuncte des Wirklichſeins den Beweis zu führen verſucht, unterſcheidet er von der Wirklichkeit 1) die Möglichkeit, 2) die Nothwendigkeit. Und ſo iſt ſein Verſuch, ſelbſt nothwendiger Weiſe, der zweifache, entweder darzuthun aus der Möglichkeit oder aus der Nothwendigkeit Gottes die Wirklichkeit deſſelben.

§. 151.

I. Die Möglichkeit, als Princip des Beweiſes.

Sie ſelbſt iſt

a. die des Gedankens, als ſolchen, die ſubjective, ſonſt Denkbarkeit genannt;

b. die des Gegenstandes, den der Gedanke hat, die objective.

In Ansehung der subjectiven wäre etwa zu sagen, der Gedanke kann sein, in Ansehung der objectiven, die Sache kann sein.

ad a. In der Logik pflegt gesagt zu werden: es ist Alles t denken möglich, was sich selbst nicht widerspricht; allein wenn ermit der Begriff der Möglichkeit angegeben sein soll, so geht die gik fehl, denn dieser Angabe nach wäre das Widersprechende zu nken unmöglich, aber schon wer den Widerspruch nennt, giebt mit zu erkennen, daß er ihn denkt, und es kann das Allerwiderechendste dennoch gedacht werden, ebenso wie das, was mit sich nform, identisch, oder harmonisch ist. Der Gedanke nämlich des sen Wesens ist der vollkommenste Widerspruch; aber doch ein danke. Vielmehr wird zu sagen sein: zu denken möglich ist, s irgend eine Beziehung auf die Wirklichkeit hat; nur wo lechterdings diese Beziehung mangeln würde, wäre dasselbe gar ht denkbar, und von ihm, einem Was, Etwas, oder Nichts r nicht die Rede. Diese Beziehung aber ist etwa vorerst e negative, und dann eben ist, was gedacht wird, das sich Wisprechende. Zum Dasein, ja zur Existenz bringt es wohl selbst r Widerspruch, aber zur Wirklichkeit nicht. So ist schon jeder rthum ein versteckter Widerspruch, eine Lüge ein offenbarer. Ist s zu denken Mögliche kein sich selbst Widersprechendes, entweder il es noch nicht in die dialectische Bewegung, welche der Widerruch ist, eintrat, oder weil es aus dieser Bewegung heraus und r Einheit mit sich zurückgekehrt ist; so hat dasselbe eine positive eziehung auf die Wirklichkeit. Zu denken möglich ist z. B. die nz reine Unschuld, ihr Gedanke enthält noch ganz und gar keine nander entgegengesetzten Momente, und so bezieht sich die Unhuld über die Existenz hinaus auf die Wirklichkeit. Wird sie r Schuld, so ist der Gedanke der verlornen Unschuld ein solcher, ssen Momente einander entgegengesetzt sind. Die Möglichkeit un, welche hier ist, d. h. auf Seiten der Subjectivität das Prinp des Beweises ist, ist die von dem Gedanken Gottes: Gott ist

denkbar als das höchſte Weſen. Dieſer Gedanke enthält nur mit einander identiſche Momente, welche ſie auch ſeien, und ſo hat in ihm, als dem ganz reinen Gedanken, die Möglichkeit eine poſitive Beziehung auf die Wirklichkeit. Nicht weil kein Widerſpruch in dem Gedanken des höchſten Weſens iſt, iſt daſſelbe denkbar, ſondern zu denken möglich iſt es, weil der Gedanke eine poſitive Beziehung auf die Wirklichkeit hat. Dieſe Möglichkeit theilt er folglich mit dem Gedanken, der den Widerſpruch enthält und ſelbſt der Widerſpruch iſt, und wo die Beziehung auf die Wirklichkeit eine negative iſt. Aber ein Beweis für die Wirklichkeit des Teufels aus der Möglichkeit dieſes Gedankens, nämlich des Teufels als des abſoluten Widerſpruchs ſeiner mit ihm ſelbſt, kann niemandem einfallen.

ad b. Der Gegenſtand des Gedankens als des ſubjectiv möglichen, dieſer Gegenſtand mithin, wie er der gedachte iſt, hat in ſich die Möglichkeit; und ſo iſt ſie, als die eben des Gegenſtandes, jener Möglichkeit des Gedankens von ihm gegenüber, die objective, und auch in ihr iſt zu unterſcheiden eine negative Beziehung derſelben auf die Wirklichkeit, und eine poſitive. Eine negative — wenn das gedachte Object ſo gedacht wird, daß die in ihm enthaltenen Beſtimmungen ſich einander widerſtreiten. Dies Object alſo etwa als ein Weſen, das ſich in ſich widerſpreche, wie der Gedanke von ihm auch. Iſt die Möglichkeit des gedachten Gegenſtandes eine ſolche, die ſich poſitiver Weiſe auf die Wirklichkeit bezieht, ſo ſind die in ihm gedacht werdenden Beſtimmungen entweder noch nicht im Widerſtreite mit ihm und mit einander, oder nicht mehr in demſelben, ſondern aus ihm heraus. Der abſtracte Gedanke des höchſten Weſens iſt der von ihm, welches ſich ſelbſt nach allen ſeinen Beſtimmungen oder Eigenſchaften durchaus nicht widerſtreite, und welches gegen kein anderes Weſen außer ihm in Widerſpruch ſtehe, ſondern welches, — indem das höchſte Weſen, — allen Widerſpruch unter ſich habe. Jener Gedanke des höchſten Weſens iſt hiermit zugleich der, daß ihm

kein anderes Weſen coordinirt ſei; nur aber in der Coordination kann es zum Conflict kommen, dem höchſten Weſen iſt Alles ſubordinirt, und ſo iſt es das abſolut einige. Seine Eigenſchaften werden gedacht in Folge des Gedankens von ihm dem Höchſten, als ſolche, deren keine die andere beſchränke, indem jede eine unendliche ſei; aus dem höchſten Weſen ſind hinweggedacht alle und jede Negationen, und in ihm ſind gedacht alle und jede Realitäten, jede ebenſo in ihrer Unbegrenztheit. So iſt der Gedanke des höchſten Weſens: es ſei daſſelbe der unendliche Inbegriff aller unendlichen Realitäten. Dieſe ſowohl ſubjective als objective Möglichkeit in Anſehung des Gegenſtandes, den der Gedanke hat, welchen das Wort Gott bezeichnet, iſt das Princip, woraus der Zweifler zu beweiſen ſtrebt, daß Gott wirklich ſei. Der Schluß wäre der a posse ad esse; potest cogitari Deus, potest esse Deus; ergo Deus est, und ſo iſt der Schluß aus der, in ihrem Unterſchied von der Wirklichkeit noch nicht fixirten Möglichkeit, die das Princip ſei, der, welcher eigentlich dem ontologiſchen Argumente zum Grunde liegt. Aber indem der Beweis ſo geführt worden iſt, kann der Zweifel, dem er abhelfen ſoll, alsbald wieder eintreten, ſchon mit der Reflexion auf das Verhältniß der Möglichkeit zur Wirklichkeit, in dem bekannten logiſchen Satz: a posse ad esse non valet consequentia. Daß der Zweifel wiederkehrt, und mit ihm dieſer Beweis aus der Möglichkeit als dem Princip für die Wirklichkeit des höchſten Weſens hinfällt, hat ſeinen Grund darin, weil der, welcher den Beweis führt, jenen Unterſchied der Möglichkeit von der Wirklichkeit fixirt, als ſei die Möglichkeit außer der Wirklichkeit, und als gehe es erſt aus ihr in die Wirklichkeit hinein. So hat die kritiſche Philoſophie, eben indem ihr Standpunct das abſtracteſte Subject iſt, in der That die Möglichkeit von der Wirklichkeit nicht nur unterſchieden, ſondern auch das Wirkliche, als das Ding an ſich, gegen das ſub- und objectiv Mögliche feſtgehalten, und daraus iſt in dieſer Philoſophie das Reſultat gekommen, von der Möglichkeit aus ſei kein Beweis zu

führen für das Sein Gottes, ein Resultat, in Ansehung dessen das alte ontologische Argument, wenigstens in seiner ersten Anlage, schon weiter war als die kritische Philosophie.

§. 152.

II. Die Nothwendigkeit, als das Princip des Beweises.

Auch sie ist, wie sie hier vorkommt, im zweifelnden Subject, eine zweifache;

a. die Nothwendigkeit des Gedankens, die subjective;

b. die Nothwendigkeit des Gegenstandes, den der Gedanke hat, die objective.

Bevor der Beweis geführt werden kann, wird von dem Zweifler reflectirt auf diese zweifache Nothwendigkeit.

ad a. Wenn ein Gedanke den andern fordert, als ohne welchen er unmöglich sein würde; so hat dieser andere hiermit an sich die Bestimmtheit der Nothwendigkeit; — sie ist die des Gedankens. So z. B. ist der Gedanke der Gattung ein von dem Gedanken der Art geforderter, ohne die Gattung wäre die Art unmöglich, mithin hat der Gattungsgedanke Nothwendigkeit. Dieses kehrt sich dann um, nämlich so: von dem Gedanken der Gattung wird der Gedanke der Art gefordert, und jener wäre unmöglich ohne diesen. Dasselbe findet mutatis mutandis statt, wenn der Gedanke der des Grundes, dieser der des Begründeten ist. Die ganze Bewegung, als welche diese Nothwendigkeit sich zeigt, ist die in dem denkenden Subject, und daher läßt sich die Nothwendigkeit zugleich als eine subjective bezeichnen, sie ist aber zugleich eine relative, indem es nothwendiger Weise zwei Gedanken sind, die sich gegenseitig aufeinander beziehen. Dem Beweise, dessen Princip die Nothwendigkeit ist, liegt also der Gedanke von ihr als einem relativen zum Grunde, ohne daß jedoch der Beweisführende auf diese Relation achtet, und eben in der Relativität des Nothwendigen hat der Beweis, dessen Princip es ist, seine Schwäche.

ad b. Der Gegenſtand, in Anſehung deſſen eine Nothwendigkeit als die ſeinige gedacht wird, iſt ſelbſt ein gedachter, wenigſtens ein vorgeſtellter. Und darin, daß er gedacht wird, iſt enthalten, ähnlicher Weiſe wie unter a., das, daß von ihm ein anderer gefordert wird, ohne welchen er weder gedacht werden noch ſein könnte. Er, der gedachte nämlich, iſt etwa die Welt, oder der Menſch mit ſeinen Fähigkeiten des Geiſtes ꝛc.; reflectirt wird zuvörderſt auf ihn, und mittelſt der Reflexion erkennt der am Sein Gottes Zweifelnde die Bedingtheit, die Endlichkeit des Gegenſtandes an, aber indem er am Sein Gottes zweifelt, hat er doch den Gedanken von Gott, welcher durch ihn als unterſchieden von der Welt und von dem Menſchen, und als das höchſte Weſen gedacht wird, ſo daß der als die Welt, als der Menſch gedachte Gegenſtand gedacht wird, wie er dem höchſten Weſen untergeordnet ſei. Ohne die Unendlichkeit und Unbedingtheit des höchſten Weſens in dem Gedanken von ihm wären weder die Welt noch die Menſchen in ihrer Endlichkeit und Bedingtheit möglich. Der gedachte Gegenſtand mithin, indem er als der endliche und bedingte gedacht wird, iſt es, durch welchen der Gegenſtand, den der Gedanke des höchſten Weſens hat, alſo das höchſte Weſen ſelbſt gefordert wird; ohne daß das Unendliche ſei, wäre das Endliche und Bedingte unmöglich, alſo iſt das Unendliche und Unbedingte, das höchſte Weſen, nothwendig. Der Beweis iſt kurz der: aus dieſer Nothwendigkeit ſowohl des gedachten höchſten Weſens, wie auch des Gedankens ſelbſt, wird ſofort oder ganz unmittelbar auf das Daſein des höchſten Weſens geſchloſſen. Der Schluß ſtellt ſich einfach ſo dar: Deus non potest non cogitari, nec potest non esse, ergo est. Iſt der Beweis aus der bloßen Möglichkeit oben unter I. die Grundlage der Reflexionsbeweiſe, welche man die rein rationellen nennen kann; ſo iſt der hier aus der Nothwendigkeit geführte Beweis die Grundlage der Reflexionsbeweiſe, welche theils die cosmiſchen, theils die practiſchen ſind. Kant hat eigentlich zuerſt den Verſuch gemacht aus der Nothwendigkeit des Gedan-

kens und seines Gegenstandes das Sein Gottes zu demonstriren, in einer Schrift, die er noch in seiner Jugend abfaßte: „Einzig möglicher Beweis für das Dasein Gottes." Allein Kant selbst, wie er späterhin auf eine Kritik der reinen Vernunft kam, hat diesen seinen eigenen Beweis widerlegt durch den Gang seiner Kritik selbst. Dort zeigt er, daß die Kategorien nur Bedingungen sind der Erkenntniß der Dinge, wie sie erscheinen und erfahren werden. Aber der Gedanke Gottes ist nicht der eines Dinges, geschweige der einer Erscheinung, und der Gegenstand dieses Gedankens ist kein solcher, welcher erfahren wird. In Ansehung des Beweises Gottes kann es weder auf die Kategorie der Möglichkeit, noch auf die der Nothwendigkeit ankommen. Beide sind nur Bedingungen, nicht Princip. Also der zweite Beweis führt nicht aus dem Zweifel heraus, sondern eher tiefer hinein, wie für letzteres die Kritik der reinen Vernunft zum Beweise dient, die auch alle entfernter Weise auf jenen Beweis sich gründenden cosmischen Beweise in Anspruch genommen hat.

Anmerkung. Das zweifelnde Subject unterscheidet, indem es sich das Sein Gottes beweisen will, nicht nur 1) die Möglichkeit, 2) die Nothwendigkeit von der Wirklichkeit, sondern auch und eben so 3) die Wirklichkeit von beiden, und hält diese drei Unterschiedenen in Gedanken außer einander und fest, wie wenn eine Möglichkeit und eine Nothwendigkeit jenseits der Wirklichkeit sei, oder ein Bestehen habe, und wie wenn die Wirklichkeit nicht in ihr selbst die Möglichkeit und Nothwendigkeit enthalte. Bis zu dem Begriff der Wirklichkeit, deren Inhalt die Möglichkeit und Nothwendigkeit sei, kommt das zweifelnde Subject nicht, so lange es jene drei Bestimmungen und Unterschiede ihm selbst und sich ihnen gegenüber hält. In diesem Begriff ist alle Sub- und Objectivität aufgehoben, in ihm also ist die Nothwendigkeit als die Wirklichkeit keine relative, sondern die absolute, in ihm findet kein Folgern statt aus dem Nothwendigen oder auch nur Wirklichen (wie wenn außer diesem das Nothwendige wäre) auf das Mög-

liche. Es ſind Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit drei Beſtimmungen ſowohl des Seins als des Denkens, in jener Unterſchiedsloſigkeit des Seins vom Denken, des Denkens vom Sein, in welcher mithin das Sein das Denken ſelbſt iſt — die Wirklichkeit enthaltend. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit iſt, indem die ſeiende, zugleich die denkende, und umgekehrt, alſo die wiſſende Wirklichkeit. Das zweifelnde Subject jedoch hält, wo nicht den Unterſchied des Seins vom Denken, doch den der Wirklichkeit von der bloßen Möglichkeit und Nothwendigkeit feſt, und es verhält ſich daſſelbe, angehend dieſe drei Beſtimmungen des Seins und des Denkens, gerade ſo wie es ſich verhält, angehend die drei Momente der Zeit. Sie ſind zwar nicht Beſtimmungen des Seins noch des Denkens, ſondern des Anſchauens und der Anſchauungsform. Aber jene drei Begriffsbeſtimmungen, wie ſie zugleich die des Seins ſind, haben doch eine Beziehung auf dieſe drei Beſtimmungen der Anſchauung, oder die drei Momente der Zeit. Das erhellet ſo: das Moment der Zukunft 1) iſt zugleich die Beſtimmung der bloßen Möglichkeit, 2) auf das Moment der Vergangenheit bezieht ſich die Begriffsbeſtimmung der Nothwendigkeit, — was vergangen, was geweſen iſt, von dem iſt unmöglich, daß es nicht vergangen oder nicht geweſen ſei, und wohl fragt der Aberwitz, ob Gott das Geſchehene ungeſchehen machen könne, und antwortet, das ſei unmöglich. Auf das dritte Zeitmoment, die Gegenwart, bezieht ſich die Begriffsbeſtimmung der Wirklichkeit, wie wenn was jetzt iſt, das Wirkliche wäre. Aber was jetzt iſt, das iſt dereinſt geweſen, und welche Vortrefflichkeiten es als das Gegenwärtige auch habe — ſie ſind einſt vergangen, und ſo hat das Gegenwärtige, wenn es im Unterſchiede vom Vergangenen und Künftigen genommen und fixirt wird, nur höchſtens die Beſtimmung des Daſeins, nicht aber die der Wirklichkeit. Der Gedanke Gottes iſt, nach der früher oben angeſtellten Betrachtung, angehend das Weſen Gottes, der des abſolut gegen-

Möglichkeit des Zweifelns enthält, bei dieser bloßen Möglichkeit bleibt, wird vom Subject kein Beweis verlangt oder gesucht. Kommt aber das im Glauben enthaltene Denken, welches eben jene Möglichkeit des Zweifelns ist, dazu, ein Zweifeln zu werden und zu sein, so richtet sich dieses Zweifeln

1) gegen die Autorität, die das Glauben hat oder hatte. Das nämlich ist das Wesen des Glaubens im Unterschied vom Meinen, Wähnen, daß es ein in irgend einer Auctorität voraus außer ihm Gegründetes ist. Diese Autorität nun kann eine sehr verschiedene sein, und ist es, wie Erfahrung und Geschichte lehrt, sie ist die Autorität der Kirche in der gemeinten Untrüglichkeit derselben, oder sie ist die Autorität einer heiligen Schrift, und neben ihr etwa die der Natur und Geschichte, oder sie ist die Autorität irgend eines Individuums, etwa in seiner Weisheit, Besonnenheit und Sittlichkeit, ja auch in seinem natürlichen Verhältniß zu andern Individuen, die ihm untergeordnet sind. Der Glaube, der als solcher einen Grund haben muß, wie er ihn auch sogar als Aberglaube hat, hier als Glaube, daß Gott sei, noch hat, gründet sich auf irgend eine solche Autorität. Das im Glauben als ein Zweifeln sich regende Denken nimmt nun wohl zunächst alle und jede solche Autorität in Anspruch; für den Satz: „Gott ist" gilt dem Subject keine Autorität mehr, sie sei welche sie wolle. So käme denn im Glauben der Zweifel hervor, jedoch noch ohne daß durch diesen jener aufgehoben würde. Das Zweifeln nun richtet sich, wie es zuerst gegen den Glaubensgrund gerichtet war,

2) gegen das Geglaubte oder den Gegenstand des Glaubens, und wird so das Zweifeln, daß Gott sei. In ihm ist aber hiermit der Glaube selbst aufgehoben, es ist nun kein Zweifeln mehr im Glauben, sondern der Glaube ist gar nicht mehr. Hierbei jedoch, wo das Glauben selbst zum Zweifeln geworden ist, bleibt das zweifelnde Subject dessen gewiß

a. daß es selbst sei;

b. daß es denke;

c. daß es empfinde, wahrnehme, Erfahrungen mache, erkenne und wisse.

Ja der Zweifel des Subjectes daran, daß es sei ꝛc., ist ganz unmöglich. Das Bewußtsein seiner selbst ist von der Gewißheit des Seins, des Denkens ꝛc. als des seinigen, ganz unablösbar; und so kann es sein, daß gegen jeden Zweifel, und etwa zum Behuf irgend eines Beweises, irgend einer Gewißheit und Wahrheit, das Subject auf das Selbstbewußtsein sich berufe, als auf ein solches, welches jedes denkende Subject mit ihm gemein habe, auf das allgemeine Bewußtsein der Menschen. Der Zweifel also um Sein Gottes hat sich gegenüber die Gewißheit des Ich von ihm selbst ꝛc., was etwa so ausgesprochen werden kann: ich zweifle, daß Gott sei, also auch, daß er denke, wolle und wirke, aber ich zweifle nicht und kann nicht daran zweifeln, daß ich sei, denke, lebe, erfahre ꝛc. Jenem Zweifeln ist mithin die Gewißheit coordinirt, und so steht es in Relation zu ihr wie sie zu ihm, es ist das vorerst nur relativ Zweifeln. Aber

γ. es greift über jene Gewißheit hinaus und so wird sie ihm subordinirt, oder subordinirt es selbst sich dieselbe. Die Gewißheit seiner selbst büßet hiermit das seiner selbst sich bewußte Subject keineswegs ein, aber der Zweifel, daß Gott sei, hat nunmehr jene Gewißheit sich nicht gegenüber, so daß er sich auf sie beziehe, er hebt vielmehr an, der absolute Zweifel zu werden. Indessen die Gewißheit, über die er jetzt hinausgreift, bleibt die sie war, Gewißheit, also auch wenn das Denken das absolute Zweifeln geworden ist, bleibt das Subject, dessen Denken es ist, immer noch das seiner gewisse, das sich als seiendes, denkendes nicht in Zweifel zieht. Nur hat für dasselbe, indem es zum absoluten Zweifeln gekommen, die unvertilgbare Gewißheit seiner, keine Bedeutung und keinen Werth mehr. Hier ist das Denken ein Zweifeln geworden zuvörderst daran, daß irgend eine Autorität außer dem glaubenden Subject Grund sei für dasselbe, um zu glauben.

Möglichkeit des Zweifelns enthält, bei dieser bloßen Möglichkeit bleibt, wird vom Subject kein Beweis verlangt oder gesucht. Kommt aber das im Glauben enthaltene Denken, welches eben jene Möglichkeit des Zweifelns ist, dazu, ein Zweifeln zu werden und zu sein, so richtet sich dieses Zweifeln

1) gegen die Autorität, die das Glauben hat oder hatte. Das nämlich ist das Wesen des Glaubens im Unterschied vom Meinen, Wähnen, daß es ein in irgend einer Auctorität vorerst außer ihm Gegründetes ist. Diese Autorität nun kann eine sehr verschiedene sein, und ist es, wie Erfahrung und Geschichte lehrt, sie ist die Autorität der Kirche in der gemeinten Untrüglichkeit derselben, oder sie ist die Autorität einer heiligen Schrift, und neben ihr etwa die der Natur und Geschichte, oder sie ist die Autorität irgend eines Individuums, etwa in seiner Weisheit, Besonnenheit und Sittlichkeit, ja auch in seinem natürlichen Verhältniß zu andern Individuen, die ihm untergeordnet sind. Der Glaube, der als solcher einen Grund haben muß, wie er ihn auch sogar als Aberglaube hat, hier als Glaube, daß Gott sei, noch hat, gründet sich auf irgend eine solche Autorität. Das im Glauben als ein Zweifeln sich regende Denken nimmt nun wohl zunächst alle und jede solche Autorität in Anspruch; für den Satz: „Gott ist" gilt dem Subject keine Autorität mehr, sie sei welche sie wolle. So käme denn im Glauben der Zweifel hervor, jedoch noch ohne daß durch diesen jener aufgehoben würde. Das Zweifeln nun richtet sich, wie es zuerst gegen den Glaubensgrund gerichtet war,

2) gegen das Geglaubte oder den Gegenstand des Glaubens, und wird so das Zweifeln, daß Gott sei. In ihm ist aber hiermit der Glaube selbst aufgehoben, es ist nun kein Zweifeln mehr im Glauben, sondern der Glaube ist gar nicht mehr. Hierbei jedoch, wo das Glauben selbst zum Zweifeln geworden ist, bleibt das zweifelnde Subject dessen gewiß

a. daß es selbst sei;

b. daß es denke;

c. daß es empfinde, wahrnehme, Erfahrungen mache, erkenne und wisse.

Ja der Zweifel des Subjectes daran, daß es sei ꝛc., ist ganz unmöglich. Das Bewußtsein seiner selbst ist von der Gewißheit des Seins, des Denkens ꝛc. als des seinigen, ganz unablösbar; und so kann es sein, daß gegen jeden Zweifel, und etwa zum Behuf irgend eines Beweises, irgend einer Gewißheit und Wahrheit, das Subject auf das Selbstbewußtsein sich berufe, als auf ein solches, welches jedes denkende Subject mit ihm gemein habe, auf das allgemeine Bewußtsein der Menschen. Der Zweifel also um Sein Gottes hat sich gegenüber die Gewißheit des Ich von ihm selbst ꝛc., was etwa so ausgesprochen werden kann: ich zweifle, daß Gott sei, also auch, daß er denke, wolle und wirke, aber ich zweifle nicht und kann nicht daran zweifeln, daß ich sei, denke, lebe, erfahre ꝛc. Jenem Zweifeln ist mithin die Gewißheit coordinirt, und so steht es in Relation zu ihr wie sie zu ihm, es ist das vorerst nur relativ Zweifeln. Aber

γ. es greift über jene Gewißheit hinaus und so wird sie ihm subordinirt, oder subordinirt es selbst sich dieselbe. Die Gewißheit seiner selbst büßet hiermit das seiner selbst sich bewußte Subject keineswegs ein, aber der Zweifel, daß Gott sei, hat nunmehr jene Gewißheit sich nicht gegenüber, so daß er sich auf sie beziehe, er hebt vielmehr an, der absolute Zweifel zu werden. Indessen die Gewißheit, über die er jetzt hinausgreift, bleibt die sie war, Gewißheit, also auch wenn das Denken das absolute Zweifeln geworden ist, bleibt das Subject, dessen Denken es ist, immer noch das seiner gewisse, das sich als seiendes, denkendes nicht in Zweifel zieht. Nur hat für dasselbe, indem es zum absoluten Zweifeln gekommen, die unvertilgbare Gewißheit seiner, keine Bedeutung und keinen Werth mehr. Hier ist das Denken ein Zweifeln geworden zuvörderst daran, daß irgend eine Autorität außer dem glaubenden Subject Grund sei für dasselbe, um zu glauben.

Seiner iſt das Subject gewiß, indem aber vom Glauben her das Denken das abſolute Zweifeln geworden, iſt ihm die Gewißheit ſeiner ſelbſt auch keine Autorität, auch kein Grund mehr für oder gegen den Glauben. Mit dem abſoluten Zweifeln hebt das gläubig geweſene Subject an, ſich ſelbſt ganz gleichgültig zu werden; in dieſer Gleichgültigkeit kommt es ihm mithin nicht zuoberſt darauf an, daß es ſich ſelbſt überzeuge, als ſei der Grund des Glaubens und Wiſſens in der Ichheit enthalten, am wenigſten auf die Selbſtüberzeugungstreue. Hiermit iſt der abſolute Zweifel die Bedingung der Selbſtverläugnung des Subjectes für den von ihm zu führenden Beweis, wie dieſer dann zugleich ſich ſelbſt führt. Auf Seiten des Subjectes alſo iſt eben die Selbſtverläugnung das Erforderniß dazu, daß das Sein Gottes bewieſen werde. Schon dafür, daß es zum Glauben komme, wird auf Seiten des Subjectes gefordert, daß daſſelbe ſich verläugne; ohne dieſe unmittelbare erſte Selbſtverläugnung etwa in dem Worte Chriſti: „wer mir nachfolgen will, verläugne ſich ſelbſt und folge mir“ iſt das Glauben unmöglich. Dies kann von dem, der ſich ſelbſt nicht verläugnet oder wieder in ſich reflectirt hat, ſo erklärt werden, als werde in dem Worte den Menſchen nur ein Beiſpiel ſittlichen Lebens vorgehalten. Aber es iſt in dieſem Worte die Rede nicht davon, daß der Nachfolger Chriſti allerlei an ſich, außer ſich, in ſich, ſondern davon, daß er ſich ſelbſt verläugne, wie wenn geſagt werde, wer mir nachfolgt, der beachte nicht ſich, noch was außer ihm iſt, ſondern lediglich und allein mich, = die Wahrheit. Aber wenn nun auch das Subject zum Glauben gekommen, mittelſt jener unmittelbaren Selbſtverläugnung das gläubige geworden iſt, ſo kann es ſelbſt doch, da das Glauben ein Denken enthält, auf ſeinen Glauben reflectiren und auf ſich. Hatte nun daſſelbe, bei aller Gewißheit ſeiner ſelbſt, für den Glauben und in ihm ſich entſelbſtigt, ſo verſelbſtiget es ſich wieder mittelſt der Reflexion auf den Glauben und auf ſich. Und iſt dann das Glauben eben mittelſt dieſer Reflexion ſelbſt zum Zweifeln geworden, ſo tritt jetzt

für das Subject, damit das Zweifeln überwunden werde, wieder die Bedingung ein, daß es ſich ſelbſt verläugne, dies wäre dann die durch das Zweifeln vermittelte Selbſtverläugnung. Auf Seiten des Subjectes alſo, von welchem der Beweis geführt wird, iſt, indem es das abſolut zweifelnde geworden, die Bedingung, daß er geführt werde, die Verläugnung ſeiner ſelbſt; im Beweisführen hat es weder ſich noch etwas außer ihm, ſondern allein den zu betrachten, deſſen Sein bewieſen werden ſoll. Nachdem ihm zuerſt im Glauben Alles und Jedes und dann es ſelbſt als Princip des Wiſſens ſich zweifelhaft geworden, iſt doch vom Glauben her eines noch geblieben, nämlich die mögliche Erkenntniß deſſen, der geglaubt ward, und deſſen Sein nun bezweifelt wird — die Idee Gottes. Das im Glauben enthaltene Denken iſt das abſolute Zweifeln geworden, und mit ihm iſt das Glauben ſelbſt nicht Glauben mehr, ſondern das Zweifeln, aber auch als abſolutes Zweifeln hat das Denken noch die Idee Gottes vom Glauben her, oder iſt es noch das ihn ſeinem Weſen nach Denken. Dem abſoluten Zweifler wäre demnach Alles, was nur vorkommen kann, auch wäre er ſich ſelbſt gleichgültig geworden, nur eins wäre ihm intereſſant geblieben — die Idee Gottes, und zwar ſie nicht um ſeinetwillen, auch nicht eines andern wegen, ſondern rein und allein um ihretwillen. Wäre der Zweifel auch der geworden, daß die Erkenntniß oder das Wiſſen vom Sein Gottes unmöglich ſei, dann wäre das abſolute Zweifeln ein Verzweifeln, und es würde nun nicht einmal zum Verſuch eines Beweiſes kommen.

ad b. Mittelſt der Idee Gottes führt der Beweis, daß er ſei, ſich ſelbſt, indem er zugleich von dem mittelſt des Zweifels durch Selbſtverläugnung befähigten Subject geführt wird. Das Sein Gottes nämlich iſt abſolut ungewiß geworden, durch die Idee vermittelt ſich das ungewiß gewordene zu dem gewiß werdenden und dermaßen gewißwerdenden Sein Gottes, daß dieſes Gewißwerden kein bloßes Glauben mehr, ſondern das Wiſſen ſelbſt iſt. Aber die Idee hat, wie ſchon der Gedanke Gottes (ſ. §. 124),

zu ihrem Inhalte weder das Sein als Sein, noch das Denken als Denken, — ſondern das Sein als das Denken, und zwar dieſe Identität weder als die des Seins und Denkens, wie ſie das Subject oder das Ich iſt, noch als die, wie ſie das Object oder Nichtich iſt, ſondern das Weſen Gottes in der Idee von ihm iſt abſoluter Weiſe das Sein als das Denken ohne die Beſchränkungen und Endlichkeiten der Sub- oder Objectivität. Aber ſo, als das Denken, iſt das Sein das Wiſſen. Die Idee Gottes hat einen Inhalt; ohne ihn wäre ſie kaum ein abſtracter Gedanke, wie etwa der des Dinges, geſchweige die Idee, eben dieſelbe hat eine Form, und dieſe iſt die ihres Inhaltes; ohne die Form wäre ſie kaum eine Empfindung, und höchſtens das Gefühl, aber nicht die Idee. Beide nun, ihr Inhalt und ſeine Form, ſind von dem Subject, welches der Idee ſelbſt, vom Glauben her, theilhaftig worden, ganz unabhängig. Indem daſſelbe auf die unter α. betrachtete Weiſe das an dem Sein Gottes abſolut zweifelnde wird, und ſich ſelbſt bedeutungslos geworden iſt, iſt ihm doch die Idee Gottes intereſſant geblieben, ſo daß es nach einem Beweis Gottes ſucht und frägt. Es iſt die von dem zweifelnden Subject ihrem Inhalt und ihrer Form nach ganz unabhängige Idee, durch welche das Glauben, daß Gott ſei, indem es das abſolute Zweifeln geworden, ſich zum Wiſſen vom Sein Gottes vermittelt; dieſe Vermittelung iſt das Beweiſen. Da das Subject nicht aus ſich in die Idee einen Inhalt gelegt und nicht durch ſich an dieſem die Form hervorgebracht hat, ſo wird von ihm nicht der Beweis geführt, ſondern führt er ſich ihm für es, und mittelſt der Idee, von welcher es trotz des Zweifelns dennoch nicht abgelaſſen hat, durch ſich ſelbſt. Das §. 124 in Betrachtung gezogene Weſen Gottes unzertrennlich von der Form, nämlich das Denken weder ſubjectiv noch objectiv, nicht ein — und weder mein noch dein Denken, auch nicht ein Denken im Sein, noch ein Bedenken des Seins, ſondern das Denken, das Denken als welches das Sein das Weſen Gottes iſt, iſt der Inhalt der Idee, und dieſer hat an ſich

ſelbſt die Form, ſie wird ihm nicht von einem denkenden Subject beigebracht oder gegeben, auf ſie aber kommt es in der weiteren Expoſition an, und auch ſie kennen wir ſchon. Das Sein nämlich als das Denken hat

1) nicht irgend ein Sein oder Denken, welches außer ihm wäre, zu dem Grunde, worin es das Weſen ſei. Dieſes Sein als Denken, das göttliche Weſen, hat zu dem Grund, in welchem es iſt, nicht den Raum, nicht die Zeit, nicht die Materie, nicht die Natur, nicht den Menſchen, ſondern ſich; ſo iſt er die Form jenes Inhaltes, es alſo in dieſem erſten Puncte das abſolut in ſich ſelbſt gegründete Sein; oder: das Weſen iſt die abſolute Subſtantialität; Gott ſelbſt, von ſeinem Weſen nicht verſchieden, iſt die abſolute Subſtanz. So auch lehrt Spinoza, ohne jedoch das Weſen Gottes in Wahrheit zu erkennen; ihm nämlich iſt nicht das Sein als das Denken, ſondern die Identität der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens das Weſen, und dieſes die Subſtanz, das mit der Ausdehnung — dem Sein — identiſche Denken, ihr Attribut, und ſie mit ihrem Attribut die göttliche Subſtanz — Gott ſelbſt. Wie der Inhalt der Idee und ſie ſelbſt unabhängig vom ſubjectiven und von dieſem objectiven oder realiſtiſchen Denken iſt, ſo iſt das Sein als ſelbſt das Denken dieſer Inhalt, oder das Weſen, und iſt Gott die abſolut intelligente Subſtanz. Die Idee in dieſer erſten Beſtimmtheit der Form ihres Inhaltes liegt verborgen in der Vorſtellung vom Vater, ihn hat Spinoza nicht erkannt, ihn nicht, deſſen Sein als ſelbſt das Denken, das abſolut in ſich gegründete Weſen ſei.

2) Eben daſſelbe hat den Grund, aus welchem es iſt, in ſich, nicht in einem andern. Das Weſen Gottes iſt aus ihm dem Weſen ſelbſt; als Sein, welches das Denken iſt, iſt es mithin ein ſolches, außer welchem einerſeits weder die Möglichkeit noch die Nothwendigkeit, und andererſeits weder die Vergangenheit noch die Zukunft, ſondern welches die Wirklichkeit iſt, enthaltend die Mög-

lichkeit und Nothwendigkeit, und, indem als dieſe Wirklichkeit die abſolute Gegenwart, enthaltend die Vergangenheit und Zukunft. So iſt Gott in dieſer Beſtimmtheit ſeines Weſens der ewige, abſolut wirkliche und abſolut gegenwärtige. Die chriſtliche Vorſtellung hat die Idee in dieſer Beſtimmtheit der Form ihres Inhaltes, indem ſie die Vorſtellung von dem eingebornen Sohne Gottes iſt; ermangelt ſie aber, als die bibliſch-chriſtliche, der Idee des ewigen Verhältniſſes, worin der Grund zum begründeten — dem Vater zum Sohn — und umgekehrt dieſes zu ihm iſt, ſo hat ſie doch als die kirchlich-chriſtliche dieſelbe in deren Dogma von der Agenneſis des Vaters und dem ewigen Gezeugtſein des Sohnes. Endlich iſt

3) eben das Sein als Denken und ſo als das Weſen Gottes, nicht Sein oder Weſen für ein anderes Sein oder Weſen außer ihm, ſondern abſoluter Weiſe für ſich ſelbſt. In dieſem Punkt giebt die Idee der Form ihres Inhaltes die Beſtimmtheit, welche die Negation der Brauchbarkeit Gottes iſt, der Brauchbarkeit des Glaubens und der Religion, z. B. in der frivolen Erklärung: „wenn kein Gott wäre, ſollte man einen erfinden“ u. dgl.

In natürlichen Dingen iſt die Weſenheit durch gegenſeitiges Bedürfniß bedingt, und dies auch noch in dem Menſchen. Das Sein als ein Denken in der Beſtimmtheit des Subjectes, wo alſo das denkende Sein das Ich iſt, iſt das Weſen des Subjectes, das Weſen der Ichheit, und in dieſer ſeiner Weſenheit iſt das Subject ein geiſtiges; aber indem jedes geiſtige Subject, das Ich wie das Du, für ſich iſt, iſt es zugleich für jedes andere geiſtige Subject, und bedürfen dieſe ſubjectiven Geiſter einer des andern. Hingegen das Sein als das Denken, wie es das Weſen Gottes iſt, hat die Beſtimmtheit der Subjectivität nicht, ſie, eine Endlichkeit oder Schranke, und da der Grund, in welchem, und eben er, aus welchem das Weſen Gottes iſt, von ihm, dem Weſen, nicht verſchieden iſt, vielmehr, da daſſelbe ſich ſelbſt zum Grund ſeiner ſelbſt in ſich und aus ſich hat, ſo iſt eben das Weſen Gottes auch das des

keines außer ihm Bedürftigen. Gott in dieſer Beſtimmtheit der allgenugſame Geiſt. Nach dieſem ihrem von der Form unzertrennlichen Inhalte vermittelt die Idee, deren Inhalt er iſt, das Glauben, welches das Zweifeln geworden, zum Wiſſen von dem Wirklichſein Gottes. Aber in dieſer Vermittelung iſt die Vorausſetzung die abſolute Selbſtverläugnung des gläubig geweſenen und zweifelnd gewordenen Subjectes. Reflectirt daſſelbe, indem mittelſt der Idee ſich der Beweis führt, nicht lediglich und allein auf ihren von ſich unabhängigen Inhalt und deſſen Form, reflectirt es dagegen auf ſich und auf das, was es iſt, hat und nöthig hat, ſo kann ſich ihm das Denken als das Sein, mithin das Daſein Gottes, oder vielmehr ſeine, die Möglichkeit und Nothwendigkeit enthaltende Wirklichkeit nicht zeigen, und vermag es, einmal darüber: ob er ſei, in Zweifel gerathen, nicht zu der Gewißheit, daß er ſei, zu gelangen.

Schluß. Gott, ſich ſelbſt der Grund, in welchem und aus welchem er iſt und der allgenugſame, er der ſelige, der ewige und ſubſtantielle, weiß ſich als dieſen Grund ſeiner ſelbſt, als den unendlichen, ſeligen und freien, denn ſein Weſen iſt das Sein als das Denken. Indem nun der Beweis, daß er ſei, ſich führt, wird das göttliche Wiſſen das des Menſchen, für welchen er ſich führt und von dem er zugleich geführt wird. Aber der Menſch in ſeiner Einzelnheit und Perſönlichkeit, mittelſt des Beweiſes aus dem Zweifel gekommen, und der Wiſſende geworden, iſt doch nicht Gott ſelbſt. Es hat alſo zwar das zum Zweifeln gewordene Glauben ſich durch die in ihm enthaltene Idee zum Wiſſen vermittelt, allein es iſt doch nur das Glauben in dieſem Wiſſen wiederhergeſtellt und nur über den Zweifel jetzt erhoben. Wie Gott ſich weiß, bedarf er nicht des Glaubens, daß er ſei; wie der Menſch ihn weiß, iſt in ſeinem Wiſſen zugleich ein Glauben; aber war das Glauben anfangs von Auctoritäten abhängig, ſo iſt es, indem an ihnen allen gezweifelt worden, jetzt das von jeder Auctorität unabhängige. Das Glauben alſo im Wiſſen hat keinen andern

Grund als den, welcher der ſubſtanzielle und ewige Grund ſeiner ſelbſt iſt und als ſolcher von dem Menſchen gewußt wird.

Wie der Beweis mittelſt der Idee und aus ihren Elementen ſich führe und geführt werde, iſt hiermit im §. gezeigt, aber hiermit iſt derſelbe noch keineswegs in ſeiner Vollſtändigkeit dargeſtellt; dieſe Darſtellung iſt vielmehr die dogmatiſche Theologie ſelbſt, von der daher geſagt werden kann: ihr Inhalt in allen ihren Theilen ſei kein anderer, als eben die Darſtellung des Beweiſes für den Glauben, daß der dreieinige Gott ſei.

§. 154.

Hiſtoriſches Zeugniß für die Wahrheit, daß Gott ſei.

Daſſelbe geben die Völker, welche waren und ſind durch die Religionen, die ſie hatten und haben. In jeder derſelben war und iſt wenigſtens eine Ahnung des göttlichen Weſens enthalten; kein Volk findet ſich befriedigt durch die Natur, durch die Außenwelt und durch ſich ſelbſt, jedes ſtrebt zur Befriedigung ſeiner ſelbſt über beides, deren jedes ein endliches iſt, zum Unendlichen hin, und ſo ſtimmen alle darin überein, daß Gott ſei. Dieſer Conſenſus iſt

a. als es zum Zweifeln kam, mitunter für das Princip eines Beweiſes der Exiſtenz Gottes und ſo das Zeugniß für ein ſolches genommen worden, deſſen Ergebniß der Beweis ſei. Bei ihm, als Beweis, kommt es auf folgende Punkte an.

1) Das Weſen der Wahrheit iſt ihre abſolute Allgemeinheit. Von dem, was nur im Einzelnen oder Particulären gelten möchte, wäre noch ungewiß, ob es das Wahre oder Unwahre ſei. Soll mithin die Uebereinſtimmung der Völker ein Grund ſein für die Wahrheit der Exiſtenz Gottes, ſo müſſen alle und jede Völker ein Bewußtſein, eine Ahnung Gottes, ja den Glauben, daß Gott ſei, gehabt haben und haben. Die Allgemeinheit wird in jenem Argument für die logiſche genommen, und ob ſie zwar dieſe ſelbſt nicht iſt, nähert ſie ſich ihr doch darin, daß nicht einzelne Indivi-

uen, ſondern ganze Völkerſchaften die übereinſtimmenden ſind; ıdem jedes Volk eine concrete Totalität iſt, hat die Allheit der ölker wenigſtens den Schein, die Allgemeinheit ſelbſt zu ſein.

2) Der Wahrheit iſt eben ſo weſentlich die Nothwendigkeit, ie die Allgemeinheit; was keine Nothwendigkeit hat, von dem iſt enigſtens ungewiß, ob es wahr oder unwahr ſei; die Uebereinmmung der Völker reicht alſo, wenn die Erfahrung oder die eſchichte auch nur ein einziges kennen lehrt, welches ein Beſten ohne alle Religion hätte oder hat, für den Beweis nicht zu, nn die Ausnahme widerſpräche, wie der Allgemeinheit, ſo der othwendigkeit, Es müſſen alſo, damit er geführt werde, mittelſt r Erfahrung wirklich alle und jede Völker als in jenem Punkte it einander übereinſtimmend erkannt und gewußt ſein. Das Arment wird aber

b. ſelbſt wieder nach ſeinen Prämiſſen in Zweifel gezogen. ie Gründe dagegen ſind:

1) Durch die allgemeine Uebereinſtimmung wird etwas nun ıd nimmermehr wahr, denn für den Zweifelnden bleibt zu denı möglich, daß Alle und Jede im Unwahren mit einander überſtimmen.

2) Wenn auch zugegeben würde, daß jene Allgemeinheit, ls ſie ſtatt habe, die Nothwendigkeit ſelbſt ſei oder enthalte, ſo ebe doch für die letztere ſchlechthin erforderlich, daß alle Völker deckt, alſo bekannt ſeien, ſo lange man nicht alle kenne, wiſſe n nicht, ob jedes an Gott oder Götter glaube oder nicht. Es , als ſei dieſes Argument, beſonders des zweiten Gegengrundes gen, mit der Impuls für die Naturforſcher geweſen, beſonders nn ſie auf Kenntniß fremder Völker ausgingen, ſich, falls ihnen bis dahin unbekanntes vorkam, nach Spuren von Religion bei ı umzuſehen.

3) Wenn auch alle Völker ohne Ausnahme in Uebereinſtimng darüber wären, daß Gott ſei, würden ſie doch durch dieıe nur Zeugniß für die Wahrheit vom Sein Gottes geben, aber

nimmermehr könnte aus ihr die Existenz Gottes zur Wahrheit und Gewißheit werden. Kein Zeuge macht das, was von ihm bezeugt wird, wahr, sondern vermag das, was wahr ist, durch sein Zeugniß nur als wahr zu bestätigen. Jener Consensus der Völker, wenn er statt hat, ist und kann nicht sein das Princip der Demonstration für das Sein Gottes, sondern nur eine Declaration der Wahrheit, die, ihm vorher schon, an und für sich die Wahrheit ist, und so hat

c. der sogenannte Beweis aus der Uebereinstimmung der Völker als Beweis gar keinen Werth, sein Princip aber nur den eines Zeugnisses für die Wahrheit, daß Gott sei, und zwar diesen allein durch die Wahrheit, die von demselben bezeugt wird. Nicht dadurch nämlich, daß etwas historisch oder hier ethnographisch erfahren wird, ist oder wird es das Wahre; die Erfahrung überhaupt ist nicht die Mutter der Wahrheit, sondern darum, weil etwas wahr ist, wird es erfahren; — die Erfahrung ist eine Tochter der Wahrheit. Die Wahrheit daß Gott sei, beweiset sich durch sich selbst und ist in diesem Beweis, dem dogmatisch-theologischen, ihre eigne Auctorität, ihr eignes Princip. Aber indem sie als durch sich selbst bewiesen Wirklichkeit hat, muß sie sich in dieser ihrer Wirklichkeit auch äußerlich oder geschichtlich zeigen, und ist das Geschichtliche, worin sie sich zeigt, das Zeugniß für sie selbst, ursprünglich durch sie selbst. Als die Wahrheit, daß Gott sei, ist sie, wie das göttliche Wesen selbst, ewig, als die ewige aber ist sie die in aller und jeder Zeit gegenwärtige. Es kann also in der Vergangenheit und Zukunft und in der relativen Gegenwart nicht daran fehlen, daß sie sich als die absolut gegenwärtige zeige. Hat das Sein Gottes Gewißheit und Wahrheit, so müssen alle Völker darin übereinstimmen, daß er sei. An diesem Consens der Völker bestätigt sich mithin für sie selbst und für jeden einzelnen unter ihnen die Wahrheit von dem Wirklich-Sein Gottes; und weit gefehlt, daß dieser Consensus einen Grund gebe für den Glauben oder das Wissen, daß Gott sei, begreift sich vielmehr umge-

kehrt erſt aus dieſem Glauben oder Wiſſen, daß der Conſenſus da ſein müſſe. Der von ihm ganz unabhängige Beweis, von welchem er vielmehr abhängig iſt, hebt als der dogmatiſch-theologiſche ſelbſt an

α. in und mit einem traditionellen Auctoritätsglauben, wie dieſen auf beſtimmte Weiſe die chriſtliche Kirche erſt ſeit Anfang des vierten Jahrhunderts hatte, und ſo noch hat, da er vorher, bei der erſten Grundlage der Kirche, der noch unbeſtimmte war. Auf beſtimmte Weiſe iſt er ausgeſprochen in dem allgemeinen Bekenntniß der Kirche, als dem Reſultate einer öcumeniſchen Vereinigung. Dieſer hiſtoriſche Auctoritätsglaube iſt der an die Dreieinigkeit. So hat er ſich in der Zeit beſtimmt, und ſo iſt er durch die Tradition noch vorhanden, ſo auch iſt ſein Grund eine uralte Auctorität. Dieſe nun

β. wird, indem es in der Reflexion auf ihn zum Zweifel kommt, überhaupt in Anſpruch genommen. Der Zweifel iſt zuvörderſt der, daß Gott der dreieinige ſei, und ſo nur erſt ein relativer; er wird aber weiter der, daß der dreieinige Gott, ja der, daß Gott als ſolcher ſei, und, indem der Zweifelnde noch von jenem Auctoritätsglauben her die Idee Gottes, den concreten Gedanken deſſelben hat und auch die eigne Auctorität in Zweifel zieht, mithin der abſolut-Zweifelnde wird, veranlaßt ihn beides, die Idee und der Zweifel, das Sein Gottes zu beweiſen, und zugleich ſich beweiſen zu laſſen. Für dieſen Beweis kommen nun die Elemente in Betracht, welche der Gedanke Gottes zu ſeinem Inhalte hat, und in denen er der concrete, zum Unterſchiede von dem abſtracten des blos höchſten Weſens, kurz in denen er die Idee iſt. Nämlich

a. die abſolute Selbſtſtändigkeit;

b. die Ewigkeit und abſolute Freiheit;

c. die abſolute Genugſamkeit; iſt der Gedanke die Idee Gottes, ſo iſt ſie die Idee deſſen, der ſein Beſtehen in ſich, das Sein aus ſich, und ſich ſelbſt, ſomit beides, für ſich hat. Jedes dieſer Elemente in der einen und ſelben Idee enthalten, iſt in dem

unzertrennlichen Zuſammenhang mit den beiden andern der Grund, aus welchem das Daſein Gottes ſich beweiſt und beweiſen läßt, und ſo hat der Beweis und das Wiſſen, daß Gott ſei, an dieſem Grunde keine hiſtoriſche oder traditionelle, ſondern unmittelbar die göttliche Auctorität ſelbſt. Die dogmatiſche Theologie ſtellt, wie §. 153 bemerkt worden, dieſen Beweis auf das vollſtändigſte dar, daher hat ſie nothwendigerweiſe drei Theile. Im erſten Theil iſt die Darſtellung deſſelben die im Elemente der abſoluten Selbſtſtändigkeit, er handelt von Gott, dem Vater, im zweiten die im Elemente der Ewigkeit und Freiheit, er handelt vom Sohn Gottes, im dritten die in dem der Allgenugſamkeit, er handelt vom Geiſt Gottes. Auf die Vorſtellungen, Vater, Sohn und Geiſt kommt in dieſer Darſtellung wenig an, denn ſie ſind die der Tradition, auf die Vorſtellung der Dreieinigkeit auch nicht viel, denn ſie iſt eben ſo traditionell; auch kann dieſes ganze Vorſtellungsweſen verſpottet und preisgegeben werden, ohne daß darunter der Beweis für die Wahrheit, auf welche daſſelbe ſich bezieht, leidet. Gründet ſich aber das Wiſſen vom Sein Gottes ſolcherweiſe in der Idee nach ihrem ganzen Inhalte, ſo muß ja wohl, wo Bewußtſein war und iſt, alſo unter allen Völkern, auch irgend eine Spur der Ahnung jenes ewig-dreifachen Verhältniſſes anzutreffen ſein, und dies wäre dann der Consensus gentium.

§. 155—169.

B. Die Reflexionsargumente.

Sie heißen ſo aus folgendem Grunde. Der dogmatiſch-theologiſche Beweis iſt ein gleich ſehr objectiver und ſubjectiver, objectiv, indem er ſich führt, ſubjectiv, indem er von einem Subject zugleich geführt wird; er in ſeiner Objectivität hat ſich in ſeiner Subjectivität zur Vorausſetzung d. h. es iſt unmöglich, daß er ſich führe, ohne daß er zugleich von einem Subjecte geführt werde. Das ihn führende Subject, nur ein Organ für ihn, verhält ſich als dieſes gegen ſich ſelbſt ganz indifferent, wie wenn es von ſich

ganz und gar abſtrahirt hätte. Es kann aber das zweifelnde Subject auf ſich reflectiren, ſo daß von ihm verſucht wird, ihn lediglich und allein durch ſich ſelbſt zu führen. Er, als der ſubjective, iſt hiermit möglich, ohne daß er zugleich ein objectiver ſei, und ſo der Reflexionsbeweis. Was an ihm iſt, zeigt ſeine Kritik, hier kommt nur ſein Verhältniß zum dogmatiſchen in Betracht. Das am Sein Gottes zweifelnde Subject reflectirt

1) auf das, was es ſelbſt beſitzt, auf ſein Haben. Dieſes aber iſt ein Inbegriff von Kenntniſſen, von Erfahrungen beſonders, und ihre Gegenſtände ſind theils die natürlichen Dinge, theils die Eigenſchaften, Beſchaffenheiten, Kräfte, Vermögen des Subjects ſelbſt. Es hat alſo daſſelbe Erfahrungen von der Welt und von ſich, und urtheilt daraus, die Welt iſt und ich bin, zugleich auch geht, da ihm, ob Gott ſei, nicht gleichgültig iſt, ſein Streben dahin, das zu erreichen, daß es mit gleicher Gewißheit wenigſtens denken, glauben und ſagen könne: Gott iſt, wie es weiß, daß die Welt und daß es ſelbſt iſt. Dieſes Streben äußert ſich in dem kosmiſchen Argument. Das Princip dieſes Argumentes iſt die Erkenntniß und mit ihr zugleich die Gewißheit vom Daſein der Welt, beſonders als Natur. Ergäbe ſich aus dieſem Princip ein über das Zweifeln hinausgekommenes Glauben oder gar ein Wiſſen, daß Gott ſei, ſo würde für dieſes Glauben als Wiſſen die Erfahrung des Subjects von der Natur, und die Natur ſelbſt als Princip, die höchſte Auctorität haben; das Glauben und Wiſſen vom Sein Gottes und indirect Gott ſelbſt in ſeiner Exiſtenz wären ſomit abhängig von der Welt und von deren Erkenntniß. In dieſem Verhältniß, wozu es die Reflexion bringt, des Glaubens zur Erfahrung und zur Naturkunde beſonders, muß wohl auf Seiten des Menſchen eine beſondere Verehrung der Natur entſtehen und iſt er nahe dabei, da das Princip ſeines Beweiſes ein kosmiſches iſt, die Welt ſogar zu veneriren. Die Reflexion alſo, wenn das Subject lediglich in dieſem Beweis ſich hält, kann zu einer Kosmolatrie führen. Jene Erfahrungen, an ſich Kenntniſſe,

nehmen dann leicht in dem Verhältniſſe, worin ſie zum Principe des Beweiſes für das Sein deſſen, von welchem keine Erfahrung möglich iſt, ſtehen, die Form bloßer Vorſtellungen oder Imaginationen an; — die Welt wird vorgeſtellt als ein zweckmäßiges Gebäude, und Gott als der Baumeiſter u. dgl. Jede ſolche Vorſtellung aber iſt in Anſehung Gottes, der nur in der Idee von ihm erkennbar iſt, ein Bild, ein Idol, und kann leicht zum Götzenbild werden. Die Reflexionen mithin, durch die das kosmiſche Argument bedingt iſt, nähern das zweifelnde Subject der Idololatrie des Heidenthums. Es kann der Zweifler

2) von der Natur und von der Welt abſtrahiren, [illegible] auch von allem, was er in dieſer Beziehung und in Bezug auf ſich ſelbſt hat und erkennt; ſtatt deſſen vermag er nun zu reflectiren auf ſich, welcher iſt und denkt, ſo daß bei dieſer Reflexion gar nicht mehr das Haben und Erkennen, ſondern das Sein und das Denken, als das Weſen des zweifelnden Subjects ſelbſt, in Betracht kommt. Hiermit wird demnach das Denken und das Sein für das Princip genommen eines Beweiſes, daß Gott ſei; er iſt der rein rationelle Beweis uud für ihn würde etwa entweder auf der einen Seite, indem auf das Denken und Sein reflectirt wird, zugleich auf das Subject, deſſen Denken und Sein es iſt, reflectirt, ſo daß eben dieſes Subject in ſeinem Begriff von ſich ſelbſt das Princip des rationellen Beweiſes und er in dieſer Weiſe der rationell pſychologiſche wäre, oder es würde andererſeits vom Subject, deſſen Denken und Sein jenes iſt, ganz abſtrahirt, dagegen aber nun deſto beſtimmter auf das Denken und Sein ſelbſt reflectirt, auf das Denken, als den λογος, als die Vernunft ſelbſt, auf das Sein als das ὄν, ſo wäre der Beweis der ontologiſche. Sein Princip iſt das wenigſtens gedachte, wo nicht begriffene, Denken und deſſen Verhältniß zum Sein als ſolchem, und vom zweifelnden Subject, welches ſich aus dieſem Princip das Sein Gottes beweiſen will, wird das Hauptgewicht, in jenem Verhältniß des Denkens zum Sein, auf das Sein ge-

legt, etwa in dem Gedanken der Realität, oder in dem, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten ſei. Da es das Sein iſt, als aus dem Denken und durch das Denken zu beweiſend, worauf der Beweis ganz beſonders hingeht; ſo führet dieſer den, der mittelſt ſeiner aus dem Zweifel wieder zum Glauben gekommen iſt, leicht zur Ontolatrie, als wäre in Gott das Sein das allerwichtigſte und bedeutendſte. Es kann nun endlich

3) jene Reflexion des Subjects, die auf dasjenige werden, was es weder hat noch iſt, aber was es einerſeits zu haben, andrerſeits zu ſein ſucht oder ſtrebt. Mittelſt dieſer Reflexion kommt es wohl zu einem Beweis der, da ſie die Reflexion des Menſchen auf ihn ſelbſt, in Anſehung ſeiner vernünftigen Bedürfniſſe und Beſtrebungen iſt, wohl der anthropologiſche überhaupt genannt werden kann. Sich ſelbſt erkennt er in dieſer Reflexion auf die Bedürfniſſe, die er hat, einerſeits als den, deſſen auf ſein Wohlſein gerichteter Trieb bedingt iſt durch vernünftige Thätigkeit. Dieſer iſt der Trieb nach Glückſeligkeit, und in ihm ſchon, da ſozuſagen ein Ingredienz deſſelben der Gedanke, die Vernunft ſelbſt, iſt, iſt der Menſch über das Thier erhaben. Er kann nun dieſen Glückſeligkeitstrieb, wie derſelbe logiſch und phyſiſch bedingt iſt, zum Princip eines Beweiſes machen für das Sein Gottes; dieſer wäre der eudämoniſtiſche zu nennen. Um die Glückſeligkeit iſt es dem Menſchen nicht als einer bloßen Natur und animaliſchen Creatur, ſondern als einer Intelligenz, als einem denkenden und vernünftigen Subject zu thun. Der Beweis aus dem Princip des Glückſeligkeitstriebes bezieht ſich ſomit auf die Vernunft als ſolche. Aber ſtatt daß dieſes Streben nach Glückſeligkeit der Gegenſtand der Reflexion ſei, kann auf der anderen Seite derſelbe das Bewußtſein des Menſchen ſelbſt von Recht und Unrecht, von Geſetz und Pflicht, und von dem Bedürfniß für ihn werden, daß er überall, was Recht iſt, wolle und thue, was Unrecht, unterlaſſe. Führet ſich die Reflexion hierin weiter fort, ſo iſt ihr Reſultat wohl die Ueberzeugung, daß nur derjenige, welcher

das Recht um des Rechtes willen anerkennt und thut, der Glückſeligkeit würdig ſei. Recht, Pflicht und dieſe Würdigkeit ſind keine Natürlichkeiten, ſondern ein rein Vernünftiges, und in Anſehung ihrer iſt der Menſch ein Vernünftweſen, welches innerhalb ihrer Sphäre ſich als ſolches erweiſen kann. Dies Vernünftige bis zu jenem Gedanken der Würdigkeit hin kann das Princip eines Beweiſes werden, und dieſer iſt dann der praktiſche oder moraliſche (kantiſche). Wie im eudämoniſtiſchen, ſo auch, ja noch beſtimmter und umfaſſender als dort, iſt in dem praktiſchen die Vernunft, ſie als die praktiſche eigentlich das Princip des Beweiſes; er wird aus ihr, der praktiſchen Vernunft, geführt, aber ſie iſt die des auf ſich reflectirenden Subjects, und ſo kann es mittelſt des anthropologiſchen Beweiſes überhaupt, da ſein Princip der Logos iſt, leicht dahin kommen, daß das Subject, für welches Gott, etwa als der, welcher die Glückſeligkeit ausſpende, ſeine Auctorität in der ſubjectiven Vernunft, beſonders als der practiſchen hat, eine große Verehrung vor dieſer Vernunft hege. Indirect kann mithin, wie der kosmiſche auf Idololatrie, der rationelle auf Ontolatrie, ſo der anthropologiſche überhaupt auf eine Logolatrie führen. Dieſe Logolatrie geht folgendermaßen in ihre Extreme: auf der einen Seite reflectirt das Subject auf den Logos, wie er, als Gott ſelbſt, für es ein Gegenſtand des traditionellen Glaubens, alſo der indirecten Erfahrung, etwa aus der Bibel und mittelſt ſeiner Auslegung derſelben, iſt. Die Vorſtellung von dem Logos, der Menſch geworden ſei, iſt dann zugleich die von dem Menſchen, Chriſtus, deſſen Wille in ſeiner Lehre das Geſetz für jedermann, und welcher, wie der Herr der Welt, ſo insbeſondere der Herr für die an ihn glaubenden ſei. So führt die Logolatrie auf dieſer Seite leicht zur Kyriolatrie. Auf der andern dagegen iſt die Reflexion des zweifelnden Subjects in der Abſtraction von allem Anderen die auf es ſelbſt in der Gewißheit ſeiner ſelbſt, auf ſeine, als die allgemeine Menſchen-Vernunft, auf die Nothwendigkeit der Selbſtüberzeugung, als des Erſten

und Vornehmſten u. dgl., und ſo führt ſie es leicht zur Autolatrie. Aber dieſes Alles iſt Abgötterei; denn der Grund für den Glauben an Gottes Daſein und für das Wiſſen von demſelben wird allenthalben, nur aber nicht dort geſucht, wo er allein zu erkennen, aus ihm allein in der Reſignation des Subjects auf es ſelbſt, das Daſein Gottes zu beweiſen ſteht, und ſo aus dem Nichtglauben und abſoluten Zweifeln ſich die Theolatrie wiederherſtellt.

III. Das Daſein Gottes für den Menſchen.
§. 170—178.

Die Frage, für wen Gott da = oder vielmehr der wirkliche ſei, beantwortet ſich aus dem Elemente der Idee deſſelben, welches die Allgenugſamkeit, und, indem dieſe zugleich die Seligkeit iſt (§. 136). Wirklichkeit hat Gott

1) als der Allgenugſame und Selige, für ſich ſelbſt; ſein Weſen iſt das Sein als das Denken, als ſolches aber iſt es kein Sein für anderes, ſondern für ſich; und in der Allgenugſamkeit Gottes, indem er der ſelbſtſtändige und ewige Grund ſeiner ſelbſt iſt, iſt ſein Weſen das Wiſſen. Er, der Allgenugſame und Selige iſt der ſelbſtſtändig und ewig Wiſſende, und ſo der für ſich ſelbſt Wirkliche. Eben von ſeiner Allgenugſamkeit aus

2) iſt er da für den, der nicht er, aber wie er, der denkende und wiſſende, und ihn, wenigſtens im Glauben, zu erkennen fähig iſt. Wirklichkeit alſo hat Gott für den Menſchen; dieſer ihn zu erkennen fähig, iſt zugleich der Erkenntniß ſeiner bedürftig, und er in ſeiner Allgenugſamkeit iſt da, für ihn, der ſeiner Erkenntniß theilhaftig wird.

Aber 3) Gott hat kein Daſein und beſtimmter keine Wirklichkeit

α. für das Object als ſolches, denn er ſelbſt iſt kein Object, welches, z. B. die Sonne, in Relation zu andern Objecten — zu den Planeten u. ſ. w. — ſtände und für ſie da wäre;

vielmehr er, der ſelbſtſtändige und ewige Grund ſeiner ſelbſt, iſt, indem der Allgenugſame, der Grund und ewige Urſprung der Welt und deſſen, was in ihr zum Daſein gelangt. Durch ihn iſt ſie in ihrer Objectivität und in ihrer ganzen Herrlichkeit, aber für ſie blos hierin exiſtirt er nicht.

β. Er hat keine Exiſtenz für irgend ein Subject als ſolches und in ſeinen Bezügen auf irgend ein Object. Als Subject iſt es das vegetativ oder animaliſch lebende. Für das Thier, als das höchſtens vorſtellende aber nicht denkende, haben mittelſt ſeiner Empfindung die einzelnen Objecte und Subjecte Daſein, die Intelligenz jedoch exiſtirt als ſolche nicht für daſſelbe das Aeußerſte, was von ihm erreicht wird, und worin ſeine Fähigkeit ihre Grenze hat, iſt, daß für es die Intelligenz in einer, ſie bedingenden, Geſtalt — in der menſchlichen — da iſt. Gott iſt wie kein Object, ſo auch kein Subject, und nicht die Intelligenz in einer, ihr nothwendigen, Geſtalt. Wirklichkeit hat er, wie für ſich, ſo

γ. allein für das Subject, wie es nicht blos lebendes, empfindendes und vorſtellendes, ſondern vielmehr denkendes und ſich ſelbſt denkendes, wie es das intelligente Subject iſt; aber ſo iſt es der Menſch. Daſein hat Gott allein für den Menſchen, und zwar wie er nicht nur intelligentes Subject, ſondern vielmehr, vermöge ſeiner Vernunft, von aller Subjectivität zu abſtrahiren fähig iſt, denn Gott, kein Subject, iſt kein Gegenſtand für die Intelligenz als Subject, ſondern für das Subject als Intelligenz, d. i. wo dieſe ſich als Subſtanz beweiſt, und das Subject die Beſtimmung hat, nur Moment zu ſein. Worin aber iſt Gott der für den Menſchen wirkliche? Im Leben deſſelben als ſolchen nicht, in ſeiner Kunſt und Wiſſenſchaft, als ſolcher, auch nicht, ſondern allein in der Religion; iſt ſie die Seele ſeines individuellen, Familien- und bürgerlichen Lebens und ſeiner Wiſſenſchaft, dann exiſtirt für ihn Gott auch in ihnen, anders nicht. Die Religion alſo wäre es, welche das Daſein Gottes für den Men-

ſchen in Leben, Kunſt und Wiſſenſchaft vermittelt. In ihr aber iſt, angehend dieſe Vermittelung, das Verhältniß des Menſchen

a. indem ſein Verhältniß zu Gott zugleich ein Verhältniß zu ihm ſelbſt, und

b. indem ein Verhältniß zu ihm ſelbſt zugleich ein Verhältniß zu Gott; jenes wird erörtert §. 170—174, dieſes §. 174—178.

Für den Begriff der genannten Vermittelung kömmt mit Bezug auf das Eine (§. 170—174) in Betracht der Urſprung und Inhalt der Religion und das ſie enthaltende Element. Alſo ad a.

§. 170.

Urſprung der Religion.

Sie 1) als die der Meinung enthält für den, deſſen Religion ſie iſt, wenigſtens die Ahnung vom Daſein Gottes; ſomit exiſtirt Gott für ihn vorerſt blos in der Meinung, wie ihr dieſe Ahnung inwohnt, und verſucht er es, aus ihr ſich ihn vorerſt durch die Wahrnehmung natürlicher Objecte und dann durch die Werke ſeiner Kunſt und durch deren Anſchauung ſinnlich zu vergegenwärtigen. Der Grund des Polytheismus und der Wahrheit aller heidniſchen Symbole und Mythen iſt eben das Daſein Gottes für den Menſchen in der dunkeln Ahnung des bloßen Meinens und der Vorſtellung, als des Elementes der Natur- und der Kunſt-Religion.

In ihr 2) wie ſie weder dieſe noch jene, ſondern vielmehr die der Erinnerung und des Geſetzes iſt, exiſtirt Gott für den Menſchen ohne Bildniß und Gleichniß mittelſt des Gedächtniſſes und des reinen Gedankens von ihm, dem Höchſten. Für den Israeliten exiſtirt er nicht irgendwo und nicht zu irgend einer Zeit, ſondern in der Weiſe des abſtracten Gedankens von Raum und Zeit, allenthalben und immerdar.

In ihr 3) als der Religion des Glaubens hat Gott Wirklichkeit für den Menſchen nicht nur, indem der Glaube den Gedanken enthält, ſondern vielmehr, indem Gott, deſſen Sein ge-

glaubt wird, auch erkannt ist. Das Dasein Gottes also für den Menschen in ihr vermittelt sich durch seine wirkliche Erkenntniß Gottes und diese in ihrer Vollständigkeit ist das Resultat des Beweises für dasselbe.

Sieht man nun darauf, daß Gott, der ewige, es ist, der für den Menschen Wirklichkeit hat, so wird zu sagen sein, die Religion sei nicht geworden, sondern ursprungslos; sieht man aber darauf, daß es der Mensch ist, für welchen er Wirklichkeit hat, und daß sie für ihn nur in der Religion Wirklichkeit ist; so muß gesagt werden, die Religion habe einen Anfang genommen, denn der Mensch sei nicht der ewige. Genauer stellt sich dies so: inwiefern a. Gott es ist, welcher in der Religion, und zwar in ihr allein, Wirklichkeit für den Menschen hat, ist ihre Bestimmtheit die des Ewigseins, sofern aber b. der Mensch es ist, für welchen Gott in ihr existirt, ist sie die des Gewordenseins; nach dem einen Satz ist sie ursprungslos, nach dem andern hat sie einen Ursprung. Von ihr also, dem einen und selben logischen Subjecte, werden zwei einander entgegengesetzte Bestimmungen ausgesagt, und somit würde sie ein sich selbst Widersprechendes sein; jedes solche aber ist ein Unwahres, sie in diesen Prädicaten wäre demnach die Unwahrheit selbst. Gegen diesen Widerspruch sucht der auf sie in seinem Unterschiede von ihr und in dem ihrigen von Gott Reflectirende sich dadurch zu verwahren, daß sie bedingterweise, das einemal als die ewige, das anderemal als die gewordene von ihm gedacht wird, und so das Denken ein denselben nur von sich Wegdenken oder Abhalten ist. Die Wissenschaft hat bei ihm wie bei jedem, in den sie geräth, die Verbindlichkeit, ihn weder zu ignoriren, noch durch ein Insofern u. dgl. zu bemänteln, sondern, aus der Idee des Wahren und seiner Erkennbarkeit voraussetzend, daß er sich löse, dahin zu streben, daß sie erkenne und zeige, wie er sich löst. Seine Lösung aber hebt an mit der Reflexion des Organs der Wissenschaft nicht auf die Religion in obengenannten Unterschieden, sondern auf das in dem, vom Sub- und Object unabhängigen

Gedanken Gottes enthaltene Element, welches die Ewigkeit iſt. Gedacht zuvörderſt und dann wirklich erkannt wird ſie als die Gegenwart, in der Vergangenheit und Zukunft aufgehoben ſind, außer Gott. alſo für ihn weder eine Zeit, die geweſen ſei, noch eine ſolche iſt, die erſt ſein werde. Die Idee der ewigen Gegenwart iſt ſomit die der unendlichen Zeit in der Unterſchiedsloſigkeit ihrer Momente, oder des Nacheinander, alſo in der nicht werdenden, noch gewordenen, ſondern abſoluten Negation ihrer ſelbſt, als der Zeit und der durch ſie bedingten oder zeitlichen Gegenwart. Der unbedingt-Gegenwärtige iſt, indem der ſelbſtſtändige und ewige Grund ſeiner ſelbſt, zugleich der Grund der Welt in ihrem in ihr, aus ihr und für ſie ſelbſt Werden und Daſein, alſo auch in ihrer Räumlichkeit und Zeitlichkeit in ihrer Natur und Geſchichte, und, indem der ſich ſelbſt ewig Offenbare, iſt er es zugleich, der als ihr Schöpfer und Erhalter und deſſen Vorſehung dem Menſchen offenbar wird. Dieſe Offenbarung, von der dumpfen und dunkelſten Ahnung herauf bis zur beſtimmteſten Erkenntniß Gottes, iſt eben die Religion; ſie alſo iſt, wie die Welt, die in ihrem Grunde ewige, und zugleich die in ihr ſelbſt werdende und gewordene. Daher auch die Frage nach ihrem Urſprunge, der nach dem Urſprunge der Welt gleich, — und die Antwort keine andere iſt, als die, daß, wie die Welt und die Weltgeſchichte, ſo die Religion oder die Offenbarung des ewig Gegenwärtigen an die Menſchen, die in ihm ewige iſt, und zugleich in ihr ſelbſt zur Bedingung ihres Werdens und Daſeins die unendliche Zeit in dem Unterſchied ihrer Momente hat, und daß, indem ein Anfang wie der Welt ſo der Religion gedacht werden muß, derſelbe doch nicht als Anfang in der Zeit zu denken, für den Urſprung beider alſo kein Zeitpunkt anzugeben ſteht, die Wiſſenſchaft aber erſt in der Lehre von dem ſich ewig Offenbarſein Gottes und von der Schöpfung und Erhaltung der Welt durch ihn (§. 307—412) die vollſtändige Löſung des Widerſpruchs erwarten kann.

Das Verhältniß nun des Menschen, als des, wie die Welt, in Gott ewigen, in ihm selbst werdenden und gewordenen, und durch die unendliche Zeit im Nacheinander ihrer Momente bedingten, also zeitlich-gegenwärtigen, ist, als sein Verhältniß zu Gott das ewige, als Verhältniß zu ihm selbst, ein zeitliches. Erkennt er an, daß er, sich zu sich selbst verhaltend, zugleich im Verhältniß zu Gott sei, so ist diese Anerkenntniß seine Religion; und eben sie hat als die seinige einen durch seine Natur bestimmten Inhalt, und zugleich seine Natur, vorerst in seinem Verhältniß zu ihm selbst, dann aber in seinem Verhältniß zu Gott, zu ihrem Elemente. So ist sie die geschichtliche, und stellt sie sich im Entstehen und Vergehen der verschiedenen Bestimmungen ihres Inhalts, für die Wissenschaft geschichtlich dar. Es ist nämlich die Natur des Menschen

1) unmittelbar das Sein als Gefühl. Im Gefühl hat er sein erstes Bestehen, in ihm, als dem Gefühl seiner selbst, als Selbstgefühl, ist er begründet. Sein Verhältniß zu ihm ist das zum Selbstgefühl; in ihm ist er der relativ selbstständige. Gott, dessen Wesen das Sein als das Denken ist, hat den Grund seiner selbst in sich, besteht in sich, ist der absolut-selbstständige. Sonach hat die Religion, als in welcher allein Gott für den Menschen existirt, indem sie die seinige wird und ist, zu ihrem Inhalte vorerst das Gefühl, und bezieht er in seiner Natur sich vom Gefühl aus auf Gott in dessen Wesen, welches die absolute Selbstständigkeit und als welches Gott die Wahrheit ist (§. 171.)

2) Mittelbar ist die Natur des Menschen das Sein als Denken, denn es hat dasselbe als Denken sich als das Fühlen zur Voraussetzung. Aus dem Gefühl erhebt sich der Gedanke, und so ist der Grund, aus welchem der Mensch wird und sich entwickelt, eben das Sein als Gefühl. Das Wesen Gottes hat zu seinem Princip nicht das Gefühl, sondern der Grund, aus welchem Gott ist, ist er selbst, oder eben das Sein als das

Denken. Heißt das Selbſtgefühl und dann das Gefühl, als ſolches, mit ſeinen Beziehungen nach innen und außen Sinnlichkeit und iſt der Menſch, als fühlend, empfindend, vorſtellend, begehrend ꝛc., der ſinnige und ſinnliche, ſo wird, indem das Sein als Denken vom Gefühl, mithin von der Sinnlichkeit aus die Natur des Menſchen iſt, dieſelbe als die denkende, und näher als die verſtändige bezeichnet werden können. Gegen ſie, als die vom Gefühl und Sinn aus zur verſtändigen, — zur Intelligenz — in der Zeit werdende und gewordene iſt Gottes Weſen das ewige. Das Selbſtgefühl und das Gefühl überhaupt iſt gegen die Wahrheit noch indifferent; was gefühlt wird, kann das Wahre oder Unwahre ſein. Dagegen iſt die abſolute Selbſtſtändigkeit, als das Weſen Gottes, die Wahrheit ſelbſt. Vom Gefühl aus bezieht ſich alſo der Menſch erſt wenn er ſich nicht lediglich im Verhältniß zu ſich ſelbſt feſthält, ſondern ſein Verhältniß zu Gott ahnet, auf die Wahrheit. Wird, indem ſeine Natur mittelbar das Sein als Denken iſt, dies Ahnen zum Denken, von ihm alſo, in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, ſein Verhältniß zu Gott gedacht, ſo denkt er den abſolut Selbſtſtändigen als den allein Wahren, und verſchwindet hiermit die Indifferenz des Gefühls gegen die Wahrheit. Dafür iſt nun der Gedanke indifferent gegen die Freiheit; der Denkende kann der Freie oder Unfreie ſein. Die Ewigkeit, abſoluterweiſe das Sein als das Denken, und ſo das eine und ſelbe Weſen Gottes, aus welchem Gott (das des Vaters) und Gottes, der aus Gott iſt (das des Sohnes), iſt die Freiheit ſelbſt. Vom Gedanken Gottes, des allein Wahren, aus bezieht alſo der Menſch erſt, wenn er, in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt und zu Gott, die Erkennbarkeit des allein Wahren ahnet, ſich auf die Freiheit; ſein die Wahrheit mit der Zuverſicht Denken, daß ſie erkannt werden könne, iſt ein die Freiheit Erſehnen. Somit hat ſeine Religion, als die des verſtändigen, zu ihrem Inhalt den Gedanken, und verhält

er in ſeiner Natur ſich vom Gedanken aus zu Gott, deſſen Weſen die Ewigkeit, und als ſolche die Freiheit und die Liebe iſt (§. 172).

3) Das Sein als Gefühl, vermittelt durch ſich, als Denken, zum Erkennen und Wiſſen iſt die Natur des Menſchen in ihrer Vollendung, die vernünftige. Hat er, ſeine Religion, die der Meinung, aufgebend, das erreicht, daß von ihm der allein wahre Gott gedacht iſt, oder iſt in der Religion der Erinnerung und des Geſetzes, als der ſeinigen, wie in ihr nothwendig iſt, der allein wahre Gott von ihm gedacht, ſo iſt hiermit die Möglichkeit für ihn vorhanden, daß er ihn erkenne, und verſchwindet, wenn die mögliche zur wirklichen Erkenntniß wird, die Indifferenz des Gedankens gegen die Freiheit. Sie, als wirkliche Erkenntniß, in der Religion des Glaubens das Daſein Gottes für den Menſchen vermittelnd, iſt alſo ſelbſt eine vermittelte. In ihr iſt ihr Princip wie ſchon im Gedanken das ſeinige, nämlich das Gefühl nur noch negativerweiſe enthalten. Das Gefühl, vermittelt durch das Denken zum Erkennen, iſt nicht Gefühl mehr; was erkannt iſt, iſt als erkannt, nicht gefühlt; das Erkennen und Wiſſen iſt kein Fühlen. Dagegen iſt, indem die Natur des Menſchen ſolchermaßen die vernünftige iſt, die Weſenheit Gottes nicht nur kein durch das Sein als Denken zum Erkennen vermitteltes Gefühl, ſondern vielmehr das abſolutſelbſtſtändige und ewige Wiſſen ſeiner ſelbſt, als der Wahrheit und Freiheit und iſt er ſelbſt, der ſich den Allgenugſamen, Wahrheit und Freiheit zu ſein weiß, der ewig ſelige Geiſt. Hat alſo der Menſch in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt und zu Gott, das erreicht, daß er, wie er als der vernünftige vermag, ihn, als die Wahrheit, wirklich erkennt, ſo hebt er hiermit an, ſelbſt der Freie zu ſein, und iſt er durch ſeine Religion, indem ſie von ſeiner vernünftigen Natur aus die wirkliche Erkenntniß Gottes zu ihrem Inhalte hat, der Selige zu werden befähigt (§. 173).

Anmerkung.

Die Natur des Menſchen, indem das Sein als Gefühl, iſt — die animaliſche Individualität, indem das hierin begründete

Sein als Denken, — die Ichheit und, indem das durch das Sein als Denken zum Wissen vermittelte Gefühl — die Persönlichkeit. Für die Individualität machen Gefühl und Sinn, für die Ichheit Gedanke und Verstand, für die Persönlichkeit Erkenntniß und Vernunft sich geltend. Bedingt aber ist die Persönlichkeit des Menschen durch seine Individualität und durch die Ichheit, sie sind die von ihr für sie vorausgesetzten und dann die in ihr enthaltenen Momente. Das Wesen Gottes, nicht bedingt durch ein Sein, als Gefühl, noch, indem das Sein als das Denken, begründet im Gefühl, und nicht das durch es selbst, nämlich durch das Sein als Denken, zum Erkennen vermittelte Gefühl, dasselbe vielmehr als das allgenugsame, hat an der Individualität und Ichheit, ihrer nicht bedürftig, keine Voraussetzung; es ist das absolute Wissen, und so kann gesagt werden: Gott, von seinem Wesen nicht verschieden, ist das Wissen, doch hat keine Religion ihn als das Wissen, sondern jede, sei es in der dunkelsten Ahnung, dem reinsten Gedanken oder der bestimmtesten Erkenntniß, als den wissenden zu ihrem Gegenstande. In der christlichen schließt die Erkenntniß seiner, des Wissenden allerdings den Gedanken der Subjectivität, wie den der Objectivität aus, allein den der Personalität ein; dieser, kein abstracter, sondern concret, ist ein Element des Inhalts der Erkenntniß, und sie, die ihn enthält, ist die Erkenntniß Gottes, des Menschen.

§. 171.

1) Das Gefühl in der Religion und sie in ihm, oder die Religion des Sinnes.

Wird für die Frage nach ihrem Ursprung

α. auf das Gefühl lediglich im Verhältniß des Menschen zu ihm selbst, mithin auf seine Individualität reflectirt, so zeigt sich in dieser dasselbe, indem es unmittelbar Selbstgefühl ist, als das der Abhängigkeit. Das Individuum nämlich, als sich fühlendes seiner gewiß, fühlt, durch den Trieb seiner gewiß zu bleiben

beſtimmt, das Bedürfniß der Mittel für die Befriedigung deſſelben, und hiermit ſich abhängig von ihnen. Dieſe Gewißheit, als die des Thieres eine blos gefühlte, wird und iſt als die des Menſchen eine zugleich bewußte; und eben ſo fühlt er nicht nur ſein Bedürfniß und ſeine Abhängigkeit, ſondern bringt er beides auch zur Sprache. In beiden aber und im Gefühl ſeiner ſelbſt iſt ſeiner Natur, wie der des Thieres, das Weſen Gottes, des Bedürfnißloſen und unabhängigen, fremd, und richtet ſich ihr Trieb, wie auf das, was ihn ſeiner gewiß erhält, ſo vornehmlich gegen alles, wodurch dieſe Gewißheit, alſo ſein Leben und deſſen Erhaltung bedroht wird. Mit der ihn und ſeine Exiſtenz bedrohenden Gefahr aber entſteht, indem ſie von ihm empfunden oder wahrgenommen wird, in ihm zunächſt das Gefühl der Furcht. Bleibt nun, bei obgenannter Frage, die Reflexion auf ihn die auf ſein Verhältniß zu ihm, ſo muß ihr Reſultat ſein, daß die Religion zu ihrem Inhalte die Furcht, und eben dieſelbe zu ihrem Princip und Elemente habe: timor fecit Deos. Wird für die Frage

β. eben auf jenes Gefühl der Abhängigkeit, und zwar vorerſt auch lediglich im Verhältniß des Menſchen zu ihm, jedoch ſo reflectirt, daß dabei ſein Bedürfniß, wie daſſelbe theils das des Lebens und der Mittel für deſſen Erhaltung, theils das des Denkens und Wollens, ingleichen des Wiſſens und Wirkens, alſo das der Individualität und zugleich der Ichheit und Perſönlichkeit iſt, in Betracht kommt, und wird ſodann dieſe Reflexion, den Gedanken Gottes vorausſetzend, die auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott, ſo reſultirt wohl aus ihr die Vorſtellung, daß der Menſch von ſeinem Abhängigkeitsgefühl aus zur Anerkenntniß Gottes, den nicht die Furcht gemacht, ſondern der ihn mit der Fähigkeit zu hoffen und zu fürchten, zu lieben, zu haſſen ꝛc. erſchaffen, und als der Allgenugſame die Macht habe, ihm die Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe zu gewähren, gelange.

Beiderlei Reflexionen ſind blos in der Anſicht des reflectirenden Subjects gegründet, die eine in der, daß der Menſch

lediglich im Verhältniß zu ſich ſelbſt und zur Welt ſtehe, die andere darin, daß ſein Verhältniß zu Gott, gleich dem zu ihm ſelbſt, und gleich ſeiner Anerkenntniß Gottes, erſt in der Zeit werde und geworden ſei; wie wenn das eine, ein zeitliches, ohne das andere ſtatthaben, oder dem einen das andere, das ewige, nachfolgen könne. Iſt der Menſch nicht ewigerweiſe im Verhältniß zu Gott, ſo kann er weder im Verhältniß zu ſich ſein, und auf die Vorſtellung der, die Götter machenden, Furcht, noch zur Anerkenntniß Gottes, in ſeiner Abhängigkeit von ihm, kommen, alſo reflectirend auf ſich, die Religion weder als eine Fiction von ſich ablehnen, noch dieſelbe aus ſeinem Abhängigkeits-Gefühl für ſich geltend machen. Sie vielmehr, welche die ewige iſt, und die ſeinige wird, hat

γ. zur Vorausſetzung deſſen, daß ſie die ſeinige wird, eben das, daß ſein Verhältniß zu Gott, wie ſie, das ewige iſt, und daß er vom Gefühl aus der denkende, ſein Denken aber das: Gott denken und das an ihn Denken wird. Sein vom Gefühl her ſich auf Gott, im Verhältniß zu ihm, Beziehen iſt eben dies an ihn Denken. Sie entſteht alſo weder aus dem Gefühl, welches die Furcht iſt, noch aus dem, durch den Gedanken Gottes vermittelten Gefühl der Abhängigkeit von ihm, ſondern erſt in ihr, indem ſie die Anerkenntniß Gottes vorerſt in dem Gedanken des Menſchen von ihm, als dem höchſten und heiligen Weſen iſt, entſteht beiderlei Gefühl zumal. Seine Entſtehung aber iſt eben durch das Denken des Menſchen, als ein nicht an ihn, noch an die Welt, ſondern an das höchſte Weſen Denken bedingt. So iſt daſſelbe die Andacht, und das Gefühl des Menſchen in ſeiner Anerkenntniß Gottes einerſeits, indem dieſe die in ſeinem Verhältniß zu Gott iſt, ein ihn erhebendes, andererſeits indem die in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, ein ihn demüthigendes, mithin weder einſeitig die bloße Furcht vor Gott, noch eben ſo einſeitig das Gefühl der Abhängigkeit von ihm, ſondern beides in Einem — die Ehrfurcht. Dies Gefühl, durch das der Menſch, der mit dem Thier die Furcht und das Abhängigkeitsgefühl gemein

hat, ſich weſentlich vom Thier unterſcheidet, geht alſo nicht der Religion, wie die Urſache der Wirkung, vorher, ſondern, indem ſie die ſeinige wird, von ſeiner Natur aus in dieſelbe ein, und iſt ſo das Gefühl in ihr; ſie ſelbſt aber hat es nicht zu ihrem Princip, ſondern blos zu ihrem Elemente, und iſt ſo die Religion in ihm.

Eben ſie nun iſt angehend die Individualität des Menſchen, welche hier zuerſt in Betracht kommt, die Religion der Meinung — die heidniſche. Sein Denken in ihr mit Bezug auf ſein Verhältniß zum höchſten Weſen, iſt noch nicht das Denken als ſolches, ſondern zunächſt vom Sein als Gefühl aus, und mit demſelben behaftet, ein Denken als bloßes Ahnen. Sein Bewußtſein in ebengenanntem Verhältniß, nur erſt mittelſt der Anſchauung, des Inhalts der Empfindung, als des außer ihr geſetzten, und ſo für es vorhandenen Objects mächtig, iſt vorſtellendes, und der Gegenſtand ſeines Ahnens, das höchſte Weſen ſelbſt, der vorgeſtellte, geahnet in irgend einem Bilde, oder ſogar Bildniß, und beſonders wenn im Bildniß, jedenfalls in mehr als einem. Von ſeiner Natur aus, als der vorſtellenden, erhält und hat hiermit die Religion, wie ſie in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt die ſeinige wird, zu ihrem Inhalte allerdings die Vorſtellung, ja eine Mannigfaltigkeit von Vorſtellungen, allein dennoch bleibt von ſeiner Natur aus, wie ſie das Selbſtgefühl iſt, das durch ſeine Ahnung des höchſten Weſens — in ſeinem ewigen Verhältniß zu Gott — bedingte Gefühl der Ehrfurcht ihr eigenthümlicher Inhalt, und hat ſie nur aus dem Grunde dieſes Gefühls das vorſtellende Bewußtſein zu ihrem Elemente. Das in ihr vom Selbſtgefühl aus ſich Beziehen des Menſchen auf Gott iſt und kann, befangen im vorſtellenden Bewußtſein und in der Vorſtellung, noch nicht das ihn, als den abſolut-ſelbſtſtändigen und allein wahren denken, und an ihn denken, ſondern nur erſt ein ihn, als denſelben Ahnen, mithin nicht die Andacht, ſondern nur die Anbetung oder Adoration in irgend einem Bilde oder Bildniſſe ſein. Auch hält die Imagination und die ganze Aeußerlichkeit der Religion

in ihren Opfern u. dgl. das tiefe Nachdenken über den geahneten eher ab, als daß ſie daſſelbe befördere. Die Ehrfurcht alſo, ſie noch nicht Gottesfurcht, ſondern nur Ehrfurcht vor den Göttern, iſt ſchon darum, ein ſo mächtig über die Furcht vor Gefahren und über das Gefühl der Abhängigkeit von den Gütern des Lebens erhebendes Gefühl ſie ſei, nicht ein gleich ſehr demüthigendes, kein herzzerknirſchendes, aber auch, und ſogar dort, wo, wie in der Religion der Römer ſich der Imagination die Reflexion auf's Nützliche beigeſellt hat, weit davon entfernt, ein ſerviles zu ſein. Es ſind nämlich der Götter viele, und jeder hat, jedem gegenüber, ſeine beſondere Autorität für ſich und für den Menſchen; dieſer wendet ſich daher mit ſeinem Gebet, Opfer u. dgl. größtentheils nach Belieben bald an den einen, bald, ſogar wenn in ſeiner Vorſtellung der eine unter ihnen der höchſte — Deus optimus maximus — wäre, an den andern, und kommt eben darum nicht dahin, daß er ſich vor einem ſeiner Götter von Herzens-Grunde demüthige, aber bleibt dagegen auch weit davon entfernt, irgend einem derſelben ſich knechtiſch zu unterwerfen. Hat vollends das Bildniß des Gottes die Form des Schönen oder Erhabenen, ſo iſt durch die Freiheit derſelben die knechtiſche Unterwerfung aus der Anbetung des Gottes ganz abgehalten. Hierdurch nun gewinnt die Religion in den Beſtimmungen des Gefühls, der Vorſtellung und Meinung das Anſehen der Freiheit in einem Grade, wie ſie in keiner andern Beſtimmung dieſelbe ſcheint haben und geben zu können. Doch mangelt ihr und dem, deſſen Religion ſie iſt, die Freiheit ſelbſt, denn ſie, als ſeine Anerkenntniß Gottes, enthält, in Vorſtellungen und Bildern, und hiermit in ſeiner Abhängigkeit von ihnen, nur die Ahnung, nicht den Gedanken und noch ganz und gar nicht die Erkenntniß deſſelben, als des alleinigen und allein wahren. Erſt aber der Gedanke des allein Wahren macht den, deſſen Gedanke er wird, der Freiheit eben des allein Wahren wenigſtens auf der Seite, wo ſie die Unabhängigkeit von Vorſtellungen und Bildern — und

von der Natur ſelbſt — iſt, fähig. In der Abhängigkeit des Individuums, einzeln oder volks- ja völkerweiſe, von ihnen iſt es gegründet, daß die Ehrfurcht vor den Göttern, ſo ſehr ſie ein über das Gefühl der Abhängigkeit vom Leben und ſeinen Gütern erhebendes Gefühl ſei, ſich gleichwohl zu den Gefühlen der Hoffnung von und der Furcht vor ihnen (§. 141, 142) und vor dem Schickſal, dem auch ſie ſelbſt unterworfen ſind, herabſtimmt. Schon dieſer Verfall der Religion des Sinnes — die Superſtition — hat die Folge, daß der Menſch endlich zum Nachdenken über ſeine Götter kommt und ſich gegen dieſelben ermuthigt. Nun reflectirt er wohl, in der unter *a.* betrachteten oder in ähnlicher Weiſe, auf den Urſprung der Religion, und iſt das Reſultat, daß der Muth, Witz, Spott und das Selbſtvertrauen die Götter, indem gemeint wird, die Hoffnung, vornehmlich aber die Furcht habe ſie angeſchafft, wieder abſchafft. Und *ſo geſchieht es*, daß, da im Verhältniß des Menſchen zu Gott und zu ihm ſelbſt, ſeine Ahnung des alleinigen endlich zum Gedanken als ſolchen werden muß, aus ſeiner Religion ihre bisherigen Beſtimmungen verſchwinden, aus ſeiner denkenden Natur ihr Inhalt ein anderer und ſie ſelbſt obzwar noch Religion im vorſtellenden Bewußtſein, die den Gedanken enthaltende und in ihm enthaltene wird.

§. 172.

2) Der Gedanke in der Religion und ſie in ihm oder die Religion des Verſtandes.

Wird nämlich für die Frage nach ihrem Urſprung auch hier reflectirt

a. auf das Verhältniß des Menſchen lediglich zu ihm ſelbſt, ſo hat dieſe Reflexion ihn, wie er, welcher *iſt*, ſich zu ſich nicht als dem vorſtellenden, ſondern denkenden, und ihn, wie er, welcher *denkt*, ſich zu ſich nicht als dem fühlenden, ſondern ſeienden verhält, zu ihrem Gegenſtande. Es iſt alſo die Ichheit, worauf, indem von der ſie begründenden Individualität und mit dieſer vom

Heidenthum überhaupt vorerſt abſtrahirt iſt, reflectirt wird. Die Reflexion iſt die ihrige; wie wenn das denkende Subject, gleichviel als welches Individuum, die Frage nach jenem Urſprunge an ſich ſelbſt geſtellt habe, und von ſich, in ſeiner Reflexion auf es ſelbſt, ihre Beantwortung erwarte.

Reflectirt daſſelbe

1) auf ſich, und zwar

α. angehend ſeine Gefühle, Empfindungen, Anſchauungen und Vorſtellungen, ſo muß von ihm anerkannt werden, daß in dieſen Bewegungen, mit Ausnahme der einzigen, die das Selbſtgefühl iſt, ſein Verhältniß nicht lediglich das zu ihm ſelbſt, ſondern zugleich ein Verhältniß zu allem dem ſei, was von ihm gefühlt und ſo erfahren wird, und an ſich für es vorhanden iſt. Faßt das denkende Subject die ſo für es vorhandenen Gegenſtände — vom Sandkorn bis zur Sonne, vom Stein-Moos bis zu den Cedern Libanons, vom Infuſorium bis zu ſeiner eigenen Individualität — zuſammen und heißt ſein Complex derſelben Natur oder Welt, nun ſo wird, wenn ſeine Frage nicht die nach deſſen Urſprunge, ſondern nach dem des Inhalts wäre, den er hat, die ihm von ihm ſelbſt gegebene Antwort nur die ſein können, es ſelbſt ſei dieſer Urſprung nicht; die Natur, nach ihrem Inhalt, Geſetz ꝛc., ſei nicht ſein Werk und müſſe von ihm vielmehr ſo, wie ſie ſelbſt ſich ihm darbiete, genommen werden. Macht aber der Denkende, in der weitern Reflexion auf ſich,

β. die Gedanken, die er hat, zu Gegenſtänden ſeines Nachdenkens, ſo wird er leicht deſſen ſich bewußt und gewiß, daß ſie in ihm von ihm allein hervorgebracht ſind, und daß er in dem abſtracten Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt, als ihr Grund und Urheber, ſich und ihnen vollkommen Genüge thut. Unter ihnen ſind oder können doch vorkommen die: vom Denken ſelbſt, vom Sein, Weſen, abſolut-ſelbſtſtändigen, ewigen, allgenugſamen — vornehmlich aber als der höchſte, der vom höchſten Weſen, ohne den, tief im Gefühl verborgen, oder als Ahnung in der Vor-

ſtellung, als Gedanke im vorſtellenden — oder im denkenden Be- Bewußtſein enthalten, die in Gott ewige Religion weder die des Menſchen werden, noch als die gewordene für ihn ein Beſtehen haben kann. Ueberzeugt er ſich

γ. davon, daß ihm das Hervorbringen dieſes Gedankens ſogar zur Nothwendigkeit durch ſeine denkende Natur gemacht ſei, ſo liegt für ihn die Angabe nahe, daß die Religion aus ihm wenigſtens in Anſehung eben dieſes Gedankens, als ihres Inhalts entſtehe. Der Gedanke ſelbſt iſt jedoch, außer daß ſein Inhalt das gedachte Weſen und das gedachte Höchſte iſt, inhaltsleer und genügt in dieſer Leerheit dem Menſchen weder in ſeiner, die Ichheit begründenden Individualität, noch in ſeiner, durch die Ichheit vermittelten Perſönlichkeit. Er reflectirt daher

2) um der bemerkten Leerheit abzuhelfen,

α. auf die Natur, etwa als vorgenannten Compler der Objecte, wie ſie für ihn, als denkendes Subject in ſeiner Individualität, alſo in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt und zu ihnen, mittelſt ſeiner Empfindungen, Wahrnehmungen und Erfahrungen, wirkliche Gegenſtände ſind. Unter den Beſtimmungen, die ſie hat, kommen ihm für den Gedanken des höchſten Weſens, den er hat, beſonders die beiden, die des Urſachlichen und die des Zweckmäßigen in ihr entgegen. Und ſo wird von ihm aus ihr ſeinem Gedanken des Weſens einerſeits das Urſachliche, andrerſeits, — da der Zweck Begriff und die begreifende Thätigkeit der Verſtand iſt — das Verſtändige zum Inhalt gegeben, zugleich aber auch, indem ſein Gedanke des Weſens der des höchſten iſt, die Endlichkeit und Bedingtheit des Urſachlichen und Verſtändigen negirt, und demnach die jenſeits der Natur oder Welt — nämlich in ſeinem Gedanken — unendlich-verſtändige Urſache der Welt als die Gottheit oder der unendlich-urſachliche Verſtand als Gott gedacht. Der vom Subject und Object unabhängige Gedanke Gottes iſt alſo hier ein von jenem abhängiger, denn er iſt nicht nur von ihm ſelbſt gemacht, ſondern in ihm, deſſen Inhalt an ſich

das Sein als das Denken und ſo das Weſen Gottes iſt, iſt durch eben das Subject auch, wie wenn das Sein, das der Gedanke enthält, ein zu geringfügiger Inhalt wäre, aus der, das Urſachliche enthaltenden Natur, dieſes Urſachliche, und, wie wenn das Sein als das Denken ein nur gedachtes oder gar imaginäres ſei, aus eben derſelben die Zweck-Beziehung in ihr als das Verſtändige hineingebracht. So jedoch befriedigt den Menſchen die von ihm gedachte Gottheit, obzwar allenfalls in ſeiner Individualität, noch keineswegs in ſeiner Perſönlichkeit. Auf die Perſönlichkeit aber iſt von ihm, in dem abſtracten Verhältniß ſeiner lediglich zu ihm ſelbſt, da ohne ſie dies Verhältniß ſelbſt ein Inhaltsleeres, blos: Ich=Ich, ſein würde, ſolcherweiſe abgeſehen, daß nicht ſie für durch die Ichheit, — ſondern dieſe für durch ſie vermittelt genommen wird, und ihm, unter dem Namen allgemeine Menſchen-Vernunft ꝛc. für ſeine höchſte Weſenheit gilt. Er reflectirt alſo, abſtrahirend von der Natur und von ſeiner Individualität, auf ſich

β, wie er in ſeiner Perſonalität einerſeits nicht durch Urſachen und — Gründe von außen und innen beſtimmbar, ſondern ſich durch ſich ſelbſt beſtimmend, oder der frei-wollende, andererſeits der ſich von dem, was ſein Recht, was Pflicht und was Geſetz für ihn in ſeinem freien Willen iſt, ſelbſt zu überzeugen fähige iſt, und ſo alles deſſen gewiß wird, — kurz auf ſich, wie er Freiheit und Gewiſſen hat. Er aber in dem abſtracten Verhältniß ſeiner zu ſich ſelbſt iſt = Ich. Somit giebt die Ichheit ſich aus der, von ihr dazu benutzten Perſönlichkeit an beiden, an der Freiheit und dem Gewiſſen, einem ſehr reſpectablen, und ihr, für ihre Rechtſchaffenheit und — Glückſeligkeit, ſo werthen Inhalt, daß ſie ihn zum Behuf derſelben, in ihren Gedanken der Gottheit, negirend jedoch, wie dieſer, als der des höchſten Weſens mit ſich bringt, die Endlichkeit beider, verſetzt, und von ihr die Gottheit, angehend den Willen im Verhältniß zum Geſetz, als die heilige, angehend das Gewiſſen im Verhältniß zum Willen und Geſetz, als die

wiſſende, mithin überzeugungsvolle gedacht wird; wo dann die früheren Beſtimmungen aus dem Urſachlichen und Zweckmäßigen der Natur in den Hintergrund zu ſtehen kommen, oder ſogar ganz unbeachtet bleiben, und von Gott, als dem urſachlichen Verſtande der Welt, oder von der Gottheit, als der verſtändigen Welt-Urſache kaum noch die Rede iſt. Daß ſie, die als die heilige und überzeugungsvolle gedacht wird, nicht nur gedacht werde, ſondern auch exiſtire oder Wirklichkeit habe, davon ſucht der Denkende gleichfalls ſich ſelbſt zu überzeugen, und reflectirt zu dem Ende

3) auf ſich, der, in ſeinem der Gottheit würdigen Gedanken, ihrer, als der ſeiner ſelbſt würdigen, für ſein denkfreies, rechtskräftiges und gewiſſenhaftes Verhalten bedürfe und an dieſem ſeinem Bedürfniß einen genügenden Grund habe, ihrer Exiſtenz verſichert zu ſein; wie wenn in den unabhängigen Gedanken Gottes das, darin anerkennbare, Denken erſt durch die Denkfreiheit des Menſchen geſetzt, und das Daſein Gottes, welches eben das Denken als das Sein iſt, erſt durch ſeinen Rechts- und Pflichteifer gewiß gemacht würde, die Gottheit ſelbſt aber von der Ichheit nicht weniger als die Perſönlichkeit, nur in anderer Weiſe, und zur Aſſecuranz ihrer Rechtſchaffenheit und Glückſeligkeit benutzt werden könne.

Hätte nun ſolchermaßen, nämlich in dem Verhältniß des denkenden Subjects lediglich zu ihm ſelbſt, die Religion das denkende Bewußtſein zu ihrem Elemente, das Subject ſelbſt zu ihrem Princip, und die für ſeinen abſtracten Gedanken des höchſten Weſens von ihm, theils aus der Perſönlichkeit, theils auch wohl aus der Individualität genommenen Beſtimmungen zu ihrem Inhalte, ſo müßte der Gedanke ihres in Gott Ewig- und in und mit der Welt Geworden-Seins als nichtig aufgegeben, und, wie bei ihrem Verfall in die Superſtition geſagt wird: timor fecit Deos, bei dieſer Abkunft aus der Ichheit und Haltung in der Abſtraction geſagt werden: mens facit Deum. Vorerſt indeß

bleibt der über ſeine Gedanken und ihre Gegenſtände ſich verſtändigende darüber noch in der Unwiſſenheit, daß die Religion in der betrachteten Weiſe ihren Urſprung allein in ihm habe, und wird von ihm, ſo verſtändig und klug er in mehrgenanntem Verhältniſſe auf das Beſtimmte und Concrete bedacht iſt, doch nur im Allgemeinen, daß ihr Princip ſeine Vernunft ſei, gedacht, mithin das Wie ihres Urſprungs aus dieſer vorerſt unbeachtet gelaſſen. Aber in dieſer Unwiſſenheit und Achtloſigkeit kann ihm gleichwohl nicht entgehen, daß ſämmtliche Actionen, mittelſt deren von ihm die Religion gemacht wird, die ſeinigen ſind; und das verräth ſich denn auch in ſeinen eigenen Urtheilen über dieſelbe, nämlich:

α. wie die Religion des Sinnes höchſtens eine mit dem Bildlichen verknüpfte Reflexion auf das Nützliche zur Abwendung des Schädlichen enthält, und in ihr der Peſt, deren Schrecken u. dgl. Tempel erbauet werden, ſo iſt in der des abſtracten Denkens vom verſtändigen Subject, in ſeinem Verhältniß lediglich zu ihm ſelbſt und — zur Welt Alles auf die Nutzbarkeit und Nützlichkeit geſtellt, und ſeine Aeußerung die, daß, wenn kein Gott wäre, der Menſch einen erfinden ſolle, eine Aeußerung, welche andeutet, daß er von ihm, zu ſeinem Nutzen längſt erfunden, und ihm — uni Deo — etwa nur noch ein Tempel irgendwo zu errichten ſei.

β. Die Religion, als Anerkenntniß Gottes, enthält, daß der, deſſen ſie iſt, ihn nicht nur, und nicht nur an ihn denke, ſondern auch, daß dieſes Denken entweder blos als ein ihn im Bilde und in der Vorſtellung Ahnen, das ihn, als dieſen und jenen, ja als alle Götter Anbeten, oder als das an ihn, den einzigen und allein wahren Denken, die Andacht, mithin dort nicht ohne das Gefühl der Ehrfurcht vor den Göttern, hier nicht ohne das der Gottesfurcht, als ein in der Ermuthigung zugleich demüthigendes, in der Demuth erhebendes, ſei. Scheuet nun zwar der Frei-Denkende, etwa noch aus einigem Verdacht gegen ſeine Denkfreiheit in Anſehung des Gegenſtandes der Religion, es ſich ſelbſt einzugeſtehen, daß ſeine heilige und wiſſende Gottheit die ſchon längſt

oder unlängst von der Ichheit erfundene sei, so ist doch diese Scheu von ihm darin bereits abgelegt, daß er die Anbetung für unnütz, also für entbehrlich, die Furcht vor Gott für thöricht, die Demuth, wenn sie mehr noch als Bescheidenheit u. dgl. sein solle, für des Menschen unwürdig hält, und nur die Andacht, als Erhebung des Gemüthes zu dem Gedanken des höchsten, heilig-wollenden und wahr-denkenden Wesens für zulässig erklärt, aber auch sie, wenn er seiner, als des von ihm selbst gemachten, vor sich ferner kein Hehl hat, wenigstens für überflüssig, und endlich sogar, da das Gemüth, oder wie das Erhebliche sonst heiße, doch nur durch die denkende Thätigkeit in deren höchstem Gedanken und nur zu eben diesem Gedanken erhoben werden könnte, für eine der größten Thorheiten erklären muß *). Ist nämlich der Mensch, von dem es heißt, „Gott habe ihn aufrichtig erschaffen," in dem Urtheil: mens facit Deum allerdings weder aufrichtig gegen sich, noch gegen Gott, so vermag er doch wenigstens in Ansehung dieses Urtheils als des seinigen ehrlich gegen sich zu sein, und wird er endlich wohl

γ. ohne Scheu und Hinterhalt sich eingestehen, daß er seine Natur nicht nur für das Princip der Religion in allen ihren Beziehungen und Bestimmungen, sondern auch für das ihres Gegenstandes halte. Darüber aufgeklärt, und seiner Denkfreiheit nicht ferner mißtrauend, erklärt er nunmehr geradezu und ehrlich heraus: die Religion, eine nützliche Erfindung des menschlichen Geistes, sei nur vorübergehender Weise unentbehrlich; sich fortbildend müsse das Individuum, jedes Volk, das gesammte Menschengeschlecht ein Ziel erreichen, wo sie, ein bisher dazu, gleich mancher andern Institution, zweckmäßiges Mittel, ihren Dienst gethan, und ein Ende habe; die Zeit ihrer Endschaft — für einzelne hochgebildete Geister schon gekommen — fange an, und mit ihr eine

*) Nachstehendes ist, wie schon zum Theil das Vorhergehende, bis zum §. 173 von Daub persönlich niedergeschrieben.

neue Aera in der Weltgeſchichte, wenn die rechtlichen und moraliſchen Verhältniſſe der Menſchen, eines jeden zu ihm ſelbſt und zum andern, von ihnen allen als die nothwendigen begriffen und erkannt, und ſie alle in dieſen Verhältniſſen ſelbſtſtändig und frei, alſo verſtändig und rechtſchaffen ſein würden; dann nämlich werde Religion und Religioſität nur noch in der Erinnerung, im Leben ſelbſt aber allein Recht und Gerechtigkeit, Kunſt und Wiſſenſchaft gelten, und werde jedermann wiſſen, daß Keiner, mit Zuſtimmung ſeines Verſtandes, für ſich oder im Verein mit andern andächtig ſein könne.

An der ſolchermaßen von dem erkennenden Subject kühn und entſchieden durchgeführten Reflexion auf es ſelbſt iſt unverkennbar, daß ſie ſich treu bleibt, und mit ihrem Reſultate — mit der Notion einer künftig rein moraliſchen Menſchheit *ohne Gott* — keineswegs die Einführung einer neuen Religion bezweckt. Der menſchliche Geiſt ſchafft ſich ſeinen Gott, und ſchafft ihn, nach von ihm gemachten Gebrauche, wieder ab, die Religion, aus der Ichheit entſtanden, und mit allen ihren Beſtimmungen *blos* zeitlichen Anfangs, nimmt in der Zeit ein Ende: „was ſo entſteht, iſt werth, daß es zu Grunde geht.“ Eben durch dies Reſultat aber — durch die Gottloſigkeit — iſt verhindert, daß der vom Subject gemachte zum Gott der Menſchheit werde, und es ſodann bei ihm, alſo bei der abſtracteſten Abgötterei, auf immer ſein Verbleiben habe. Auf die unter 1—3 betrachtete Weiſe nämlich macht die denkende Subjectivität, in ſich ſelbſt aus der Individualität und Perſönlichkeit das ihr dienliche — Leben, Gefühl, Gemüth, Willensfreiheit u. ſ. w. — hineinziehend, und nur alles Endliche davon und an ihr ſelbſt negirend, ſich ſelbſt zur Objectivität, und hat ſie nun, ohne das Verhältniß ihrer zu ihr ſelbſt zu verlaſſen, an dieſer ihre heilige und wiſſende Gottheit, eine gegen die vielen Gottheiten des Heidenthums *numeriſche* und gegen den dreieinigen Gott des Chriſtenthums *abſtract-einzige*, von der wohl zu ſagen ſteht, ſie ſelbſt ſei die ſich unendlich aufſpreizende Ichheit. Somit entſteht

egoistisch ein abstracter Monotheismus, der jedoch, ehrlich consequenter Weise durchgeführt, sich in einen abstract-atheistischen Egoismus verwandelt, und als dieser, wie gesagt, weder eine neue Religion stiften, noch der bestehenden neue Bestimmungen geben und sie geschichtlich verändern will.

Wird, angehend ihren Ursprung, d. auf das Verhältniß des Menschen, als denkenden Subjectes, zu ihm selbst und zu Gott reflectirt, so ist diese Reflexion nicht die der Ichheit, sondern der durch sie vermittelten Persönlichkeit auf sie und auf die Gottheit, und hat sie dieses Verhältniß als ein zweifaches und I. ihm selbst coordinirtes zu ihrem Gegenstande. Ihre Ergebnisse sind zunächst diese:

1) wie abstract-monotheistisch, so wird auch hier Gott als das höchste Wesen — als der Höchste — gedacht, und enthält dieser Gedanke die anderen der Macht, Weisheit und Gerechtigkeit, die des Schöpfers, Erhalters der Welt u. s. w. „Heilig, heilig, heilig ist der Herr." Der Unterschied jedoch ist

α. daß dort von dem Denkenden sein Verhältniß zur Gottheit für ein lediglich gewordenes genommen, und endlich, als allein durch ihn geworden, abstract-atheistischer Weise ganz aufgegeben wird, hier hingegen von ihm für das an sich ewige, und sein Gedanke Gottes für, dem Princip nach, von ihm unabhängig, der Höchste selbst aber für den anerkannt ist, der sich, seine Macht, Weisheit u. s. w. ihm geoffenbart habe;

β. daß dort die denkende Subjectivität ihr Verhältniß zu ihr selbst auf der einen Seite als das zur Menschheit, auf der andern als das zur Gottheit, und auf der einen in den unbestimmten Gedanken der collectiven Einheit aller Individuen, sofern jedes ein denkfähiges sei, auf der andern in den der Objectivität, nämlich ihrer selbst, als der Gottheit für alle in dieser collectiven Einheit faßt: — wir Menschen, wenn wir nur erst alle die möglichst-richtig denkenden sind, glauben alle an Einen Gott, — daß sie dagegen hier sich zu ihr selbst einerseits als zu einem Volke in der concreten Einheit seiner Glieder, an-

dererſeits als zu dem durch den allein wahren Gott vor allen andern Völkern für ſeine Anerkenntniß auserkornen Volke verhält.

2) Die Religion dieſes Volkes, des jüdiſchen, als dieſe Anerkenntniß hat

α. in der Erinnerung deſſelben an ſeinen Urſprung den Gedanken des Höchſten, welcher ſei der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs, zu ihrem Inhalte; die denkende Subjectivität iſt alſo darin die noch nicht denkende, ſondern nur Gedächtniß, ja in Erinnerung der Art und Weiſe, wie der Höchſte ſich den Erzvätern, und ſpäterhin den Heerführern des Volkes u. ſ. w. kund gegeben habe, vorerſt blos vorſtellendes Bewußtſein. Sie hat

β. in Anſehung ihres Urſprungs ſogar die Vorſtellung ſelbſt wenigſtens auf der Seite zu ihrem Inhalte, wo das Volk, deſſen Religion ſie iſt, für ſie und ſich an einem Anfange, der zu ſeiner Vorausſetzung ſelbſt wieder einen Anfang hat, ſich nicht genügen läßt, ſondern auf den Anfang des Menſchengeſchlechts ſelbſt, — auf die Schöpfung des Menſchen durch den allein wahren Gott — zurückblickt. Zur Anerkenntniß des allein wahren Gottes iſt Abraham von ſeinem Vater, dieſer von dem ſeinigen und ſo fort erzogen worden, bis zurück auf Adams jüngſten Sohn, — den frommen Seth, der von ihm, wie auch der erſtgeborne — der Brudermörder, — zu eben derſelben erzogen, alle die Einzelnen zu ſeinen Nachkommen hat, die in ihr geblieben ſind, indeß die Abkömmlinge des erſtgebornen ſich der Viel- oder Abgötterei ergeben haben. Solcherweiſe iſt zwiſchen Gott und jedem, der zu ſeiner Anerkenntniß kommt, fort und fort ein dritter, mittelſt deſſen er zu ihr gelangt, und ſo hält ſich die Vorſtellung geſchichtlich und ſagenhaft von den zwölf Söhnen Jakobs an bis auf Adam in der Einzelnheit des Individuellen; nur erſt bei ihm hebt ſie ſich in den Gedanken. Er nämlich, nicht gezeugt und geboren, ſondern erſchaffen, iſt nicht mittelſt eines Dritten, der ein Einzelner und ein Individuum ſei, ſondern durch Gott ſelbſt, der kein einzelner, ſon-

dern der alleinige, und kein Individuum, sondern das höchste Wesen ist, der Anerkenntniß desselben, als seines und als des Schöpfers der Welt, theilhaftig worden; und so hat die Religion, als diese Anerkenntniß ihren Anfang nehmend in und mit dem erschaffenen Menschen, eben denselben zugleich in Gott, dem unerschaffenen. Der Gedanke Gottes

γ. enthalten in ihr, ist, indem der von dem Unerschaffenen, zugleich der von ihm, welcher war, der er ist, und ist, der er sein wird, — der Gedanke Jehova's. Auch er, da ihr Element das vorstellende Bewußtsein ist, bleibt noch — in Unterscheidung der Zeit-Momente, in der Succession des Geschichtlichen u. dgl. — mit der Vorstellung behaftet, und zwar so, daß ihn die denkende Subjectivität nur, weil er ihr ganz ohne ihr Denken geworden, für von sich unabhängig, und selbst den Namen Jehova für einen solchen hält, den nicht sie dem Gegenstande ihrer Anerkenntniß, sondern er sich selbst gegeben habe. Aber dennoch ist es

3) nicht die Erinnerung und nicht die Vorstellung, sondern der Gedanke, wodurch aus der Religion, die ihn enthält und sich in ihm hält, sowohl die Negation ihrer Ursprungslosigkeit, wie die Assertion ihrer Vergänglichkeit abgehalten wird. Denn sie, indem die Religion des jüdischen Volkes, hat zwar, und er mit ihr, eine Fülle sagenhafter und geschichtlicher Bestimmtheiten, allein er ist gleichwohl, als der des in aller Zeit Einen und selben, jenseits alles Wechsels und Wandels Unvergänglichen, in ihr durch ihn, — sein Gedanke, — und sie, deren wesentlicher Inhalt er nebst allen den Bestimmungen ist, die weder durch Betrachtung der Natur, noch durch Reflexion des Menschen auf seine Individualität und Persönlichkeit in ihn gebracht, — sondern an sich in und mit ihm sind, ist die concret-monotheistische. Als diese, in dem Einen Gedanken des einzigen und allein wahren Gottes, ist sie zugleich die Opposition

α. gegen das polytheistische Heidenthum bis zu dessen Untergange, jedoch so, daß nicht, wie bei dem abstract-atheistischen Egoismus, der gleichfalls die polytheistische und zuletzt alle Re-

ligion von ſich weiſt, die denkende Subjectivität, ſondern der von ihr unabhängige Gedanke der Grund ihrer ſelbſt, als dieſer Oppoſition iſt. Eben ſo iſt ſie

β. in Oppoſition gegen das in ſeiner Anerkenntniß des dreieinigen Gottes concret-monotheiſtiſche Chriſtenthum bis zu ihrem Verſchwinden in demſelben (§. 143, 144), aber nur, weil in ihm die wirkliche Erkenntniß des Verhältniſſes, worin der allein wahre Gott zu ſich ſelbſt iſt, noch mangelt, alſo nicht aus dem Grunde, den der abſtracte Monotheismus hat, — er eine Ausgeburt der ſich mit der Gottheit confundirenden, und der Anerkenntniß dieſer Confuſion dadurch ausweichenden Ichheit, daß ſie ihren Götzen in ein perennirendes Jenſeits — als ens extra- oder supramundanum — d. i. in das Element des abſtracten und identiſchen Denkens verweiſt. Dieſe vielmehr, mit ihm in ſeinem Jenſeits ſich lediglich zu ihr ſelbſt verhaltend, negirt das Verhältniß, in welchem der alleinige Gott ſich, als Vater, Sohn und Geiſt von ſich ſelbſt unterſcheidet, und begründet in ihr ſelbſt den Wahn, daß die Nichtanwendung dieſes Verhältniſſes kein Mangel, ſondern ein Vorzug, den das Judenthum vor dem Chriſtenthum habe, und daß der iſraelitiſche Monotheiſt mit ſeinem Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs, vollends aber der Monotheiſt als ſolcher mit ſeiner heiligen Gottheit der denkende und verſtändige, der Chriſt hingegen mit ſeinem Glauben an den dreieinigen der myſtiſch-phantaſirende oder ſophiſtiſirende Thor ſei.

In der Religion alſo, wie in ihr der Gedanke des allein wahren Gottes, und ſie, obwohl ihr Element das Bewußtſein als vorſtellendes, höchſtens als Gedächtniß ſei, in dieſem Gedanken enthalten iſt, zeigt ſich, mittelſt der Reflexion auf ſie, daß der Menſch, der zu ihr ſich bekennt, — der Iſraelit, und weiter hinaus ſogar noch der Anhänger des Islam, — in Anſehung ſeines und ihres Urſprungs, und beſonders ihres Inhaltes, indem ſeiner im Verhältniß zu ſich ſelbſt — und zur Welt ſich bewußt, daneben zugleich das Bewußtſein ſeines Verhältniſſes

zu Gott, und wie in beiderlei Verhältniß vorerſt coordinirter Weiſe, ſo in der gleichen Anerkenntniß des einen und des anderen ſein Beſtehen hat. Angehend aber ihr Element und vornehmlich ihren Inhalt, bleibt dies zweifache Verhältniß nicht dabei, ein ſich coordinirtes zu ſein, ſondern wird es, als das der denkenden Subjectivität zu ihr ſelbſt II. ein ſich als dem ihrer ſelbſt zu Gott ſubordinirtes. Die Ergebniſſe der Reflexion auf daſſelbe in dieſer Subordination ſind folgende:

1) die Selbſtſtändigkeit des Volkes, welches zu ſeiner Religion die, nicht ein bloßes Ahnen — ſondern vielmehr den Gedanken des einzigen und allein wahren Gottes enthaltende Anerkenntniß deſſelben hat, iſt einzig und allein durch dieſe Anerkenntniß vermittelt; für es in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, wie dieſes zugleich einerſeits das zur Natur, andererſeits das zu jedem andern Volk iſt, hat daher

α. die Natur nur den Werth eines Mittels theils zur Erhaltung der das Bewußtſein ſeiner ſelbſt — den concret-monotheiſtiſchen National-Geiſt — begründenden Individualität, theils zur Beförderung ſeiner allein in dem Gedanken des einzigen Gottes gegründeten Pietät. Von ihm ſelbſt, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, in ſeiner Macht, Weisheit und Barmherzigkeit iſt die Natur dies Mittel zu ſein beſtimmt, und der Menſch, im Verhältniß zu ihm ſeine Abhängigkeit allein von ihm anerkennend, iſt ihr gegenüber ſich ſeiner, als des von ihr unabhängigen, bewußt. Nicht von ihr, die, wie er ſie in der Vorſtellung ſeiner Abhängigkeit vom Schöpfer anſehen muß, durch ſich nichts zu leiſten vermag, erwartet, — ſondern von ihm allein als „der allein Segen und Gedeihen giebt," hofft er vertrauensvoll mittelſt ihrer die Gewährung alles deſſen, wodurch ſeine Selbſtſtändigkeit in ihr bedingt iſt. Auch bringt ihn nicht erſt ſie auf die Gedanken der Einheit Gottes, ſeiner Macht, Weisheit u. ſ. w., ſondern aus dem von ihr und ſich unabhängigen Gedanken Gottes denkt er nach über ſie, und iſt ſeine Betrachtung ihrer als der Schöpfung nur

die Fortſetzung ſeiner Anerkenntniß des Schöpfers und der ſeiner und ihrer Abhängigkeit von ihm; „erzählen alſo die Himmel die Ehre Gottes, und verkündigt die Feſte ſeiner Hände Werk," ſo iſt es, weil dem, der ihre Stimme vernimmt, „ſeine Sprache und Rede ſei, welche ſie wolle," eben ſeine Anerkenntniß dieſer Abhängigkeit dieſelbe vernehmlich gemacht hat; es ſind demnach die Werke des Schöpfers auch auf dieſer Seite, in der Vorſtellung des Menſchen, nur Mittel und Werkzeuge, und das Volk, dem ſie zur Belebung ſeiner Pietät dienen, bleibt durch ſeine Vorſtellung von ihnen als ſolchen, ſo lange ſie die ſeinige bleibt, davor bewahrt, in ihnen und in irgend einem auf ſie ſich beziehenden Bildniß und Gleichniß den einzigen Gott, oder ihn ſogar als irgend eins derſelben anzubeten. Dieſe Bewahrung aber iſt die Erhaltung ſeiner, bereits mit dem Gedanken des allein wahren Gottes, und mit ſeiner Vorſtellung der Abhängigkeit ſeiner ſelbſt von ihm, dem Schöpfer, anfangenden Unabhängigkeit, in ſeiner Anerkenntniß deſſelben, von allen Vorſtellungen und Bildern und von der Natur mit Bezug auf ſie, mithin ſeiner Freiheit auf Seiten der Objectivität überhaupt. Denn verhält zwar der Gedanke, wie das Gefühl gegen die Wahrheit, ſich gegen die Freiheit und ihr Gegentheil indifferent, ſo hebt doch, indem hier ſein Element das vorſtellende Bewußtſein iſt, ſchon die — arbiträre — Vorſtellung von der Natur, als der, die durch ſich nichts zu leiſten vermöge, und von der Schöpfung blos als einem Werkzeug des Schöpfers, dieſe Indifferenz auf, und giebt er, der Gedanke der Wahrheit, mittelſt dieſer Vorſtellung, dem denkenden Subject nicht nur die Richtung zu jener Freiheit hin, ſondern erhält er auch daſſelbe, mittelſt ihrer, in dieſer Freiheit. Natur-Ereigniſſe können daher von dem Volke, deſſen Religion den Gedanken des einzigen Gottes, vereint mit beſagter Vorſtellung zu ihrem Inhalt hat, noch keineswegs für durch die Natur ſelbſt, ſondern müſſen von demſelben — im Bewußtſein ſeiner und ihrer Abhängigkeit von ihm, dem Unabhängigen — für allein durch ihn, in ſeiner Macht

und Weisheit, nothwendig anerkannt werden; für es, in ſeiner Selbſtſtändigkeit der Natur gegenüber, iſt ſomit auch die Erkenntniß der Natur-Nothwendigkeit, als ſolcher noch nicht vorhanden, und in der Erinnerung an ſeine Geſchichte wird es allerdings wohl durch die darin vorkommenden Wunder zur Andacht geſtimmt, noch ohne ſich über ſie zu verwundern, oder gar ſie zu bezweifeln, und durch den Zweifel in ſeiner Andacht geſtört zu werden.

Eben in ſeiner Selbſtſtändigkeit β. jedem anderen Volke gegenüber, iſt ſich daſſelbe ihrer, wie bemerkt worden, gleichfalls lediglich mittelſt ſeiner Anerkenntniß des allein wahren Gottes bewußt. Er iſt ein eifriger Gott; es ſoll Keiner andere Götter neben ihm haben. Die Götter aber der andern Völker ſind entweder andre, — Keiner unter ihnen iſt er, — oder, wenn auch nunmehr viele dieſer Völker, wie die chriſtlichen u. ſ. w., ſich zu ihm, dem Einen und Einzigen, bekennen, ſo iſt doch ihre Anerkenntniß ſeiner theils nicht die lediglich in ſeinem Gedanken, ſondern gegen ſeinen Willen: — „du ſollſt dir kein Bildniß noch irgend ein Gleichniß machen!“ — zugleich die in irgend einem Bilde, ja ſogar, als Anerkenntniß des Schöpfers, die in einem Geſchöpf, — in dem Menſchen, den ſie Chriſtus nennen, im Dalailama u. dergl., theils nicht die durchaus in ſeinem, ſchon dem Abraham gegebenen und den Nachkommen Iſraels durch Moſes vollſtändig verkündigten Geſetz, ſondern größtentheils die in dem ihrigen — dem vom Geſchöpf gemachten, — und wider das ſeinige. Mögen nun immerhin dieſe Völker (הַגּוֹיִם, τὰ ἔθνη) zum Theil die zahlreichſten und mächtigſten geweſen, oder noch ſein, ſo konnte doch das Volk (הָעָם, ὁ λαὸς), welches und ſo lange es der Anerkenntniß des allein wahren Gottes, und dem Geſetz, das er allein gegeben, treu blieb, von ihrer Keinem beſiegt und unterjocht, mithin um ſeine Selbſtſtändigkeit gebracht werden; vielmehr gab ihm, in ſeinem unbedingten Vertrauen zum Höchſten, die Macht des Höchſten den Sieg über ſeine Feinde; und ſelbſt gefangen weggeführt, ja endlich unter alle Völker zerſtreuet, — weil

er und ſein Geſetz von ihm verlaſſen wurde, — blieb und bleibt es, indem ihm wieder treu ergeben und allein ſeinem Geſetz gehorchend, das unter ihnen für ſich beſtehende, — Ein Volk, und ſein Volk. Das eine und ſelbe intelligente Subject, als dieſes Volk ſeiner in dem durch Seth's fromme Nachkommenſchaft hindurch einen und ſelben Verhältniß zu dem Einen und ſelben Gott, aber auch in dem zu ihm ſelbſt ſich wohl bewußt, ſchließt alſo die andern Völker nicht nur von ſich, wie ſich von ihnen aus, ſondern nimmt ſie auch, in ihrem allenfalls einander, aber nicht ihm Coordinirtſein, für ſolche, die ihm, auserwählt zu jenem Bewußtſein, mithin zur Anerkenntniß des allein Wahren, — ihm, dem Volk Gottes — nachſtehen, und alle nach einander von ihm überlebt werden. Solcherweiſe in ſeiner ſich bewußten Abhängigkeit von Gott allein, unabhängig von ihnen, wie von der Natur, bleibt es jedoch, in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, abhängig von ſich, und zugleich nicht ohne entſchiedene Anhänglichkeit an ſich. Dieſe Abhängigkeit aber iſt, wie jede, das Gegentheil der Freiheit; ihm, ſo groß auf Seiten der Objectivität überhaupt, mittelſt der von ihm anerkannten Wahrheit, ſeine Freiheit ſei, mangelt daher vorerſt auf dieſer Seite der Subjectivität dieſelbe wo nicht ganz und gar, doch in einem Grade, der an ihr Gegentheil — an die Knechtſchaft — grenzt. Es vermittelt nämlich hier, wo die Ichheit — etwa in der Vorſtellung rein iſraelitiſcher Herkunft — von dem Menſchen allerdings ſchon für ſeine höchſte Weſenheit genommen wird, aber ihr Verhältniß ein zweifaches, das zu ihr ſelbſt, und das zu Gott, und als jenes dieſem ſubordinirt iſt, ſich dieſelbe durch die Perſönlichkeit dergeſtalt, daß ſie ſich ihre Form giebt: — wir, nicht die Nachkommen der Magd, nicht Sklaven, ſondern Abrahams freie Söhne, wir, die Erben der ihm von Gott gewordenen Verheißungen! — dagegen ihren Inhalt, nämlich die unbedingte Willensfreiheit, und die das Geſetz nicht nur wiſſende, ſondern auch gebende Macht allein in dem einzigen Gott, jedoch blos mittelſt der Vorſtellung

ſeiner Perſönlichkeit, und noch ohne die Erkenntniß des perſönlichen Gottes, anerkennt. Eben durch dieſe Form aber heftet ſie, die denkende Subjectivität, ſich nur deſto feſter an ſich ſelbſt, und ſo kann das Volk, deſſen höchſte Weſenheit ſie in dieſer Form iſt, weder den Gedanken, andern Völkern auch nur coordinirt zu ſein, noch den ſeines gänzlichen Untergangs ertragen; es iſt, obzwar kraft ſeiner concret-monotheiſtiſchen Religion das im Verhältniß zu Gott nicht ſich, ſondern ihm ergebene und objectiv freie, im Verhältniß zu ſich ſelbſt, alſo ſubjectiv, unfrei. Gegen dieſe Unfreiheit geht dann freilich der abſtracte Monotheismus an, aber in der Weiſe, daß er ſelbſt, indem von der Ichheit die Perſönlichkeit auch nach ihrem Inhalte uſurpirt, eine heilige u. ſ. w. Gottheit ausgeklügelt, und dem Verhältniß des Menſchen zu Gott ihr Verhältniß zu ihr ſelbſt, als das zu dieſer Gottheit ſubſtituirt wird, ſtatt zur Freiheit zu gelangen, ihrem Gegentheil vollends anheim fällt, und, wenn conſequent durchgeführt, nothwendig als abſtract-atheiſtiſcher Egoismus endigt. So zu endigen, davor bleibt das Volk, deſſen Religion die im Gedächtniß concret-monotheiſtiſche iſt, durch ſie ſelbſt in dieſem ihrem Elemente, bewahrt. Denn es macht daſſelbe,

2) ihrem Gegenſtande in dem, von ſeiner und aller Subjectivität unabhängigen, Gedanken deſſelben gegenüber, durchaus keinen Anſpruch auf Selbſtſtändigkeit, ſondern verhält ſich zu ihm unbedingt abhängig von ihm. Dies Verhalten iſt, wie der Gedanke des allein wahren Gottes mit ſich bringt, zuvörderſt ſelbſt ein Denken, und als das, in der Anerkenntniß ſeiner, allein an ihn Denken die Andacht. Sie nimmt, ſo beſtimmt ſinnlicher Weiſe von der Individualität her — in der Beſchneidung, dem Opferbringen, Tempeldienſt u. dgl. — die Anerkenntniß ſei, ihre Richtung vom Sinnlichen und Endlichen, ſomit vom Individuellen und Bedingt-Intellectualen weg zu eben dem Gedanken — dem unendlichen des Unendlichen — hin, und in ihr gedenkt das Volk ſeiner ſelbſt nur noch als desjenigen, das Gott von Anbeginn

gewürdigt habe, vor allen andern das ſeinige zu ſein. Die nächſte Veranlaſſung zur Andacht giebt ihm fort und fort, eben weil es in ihr ſeiner ſelbſt eingedenk iſt und bleibt, einerſeits ſeine Geſchichte, andererſeits das ihm mit und in dieſer durch Gott allein gewordene Geſetz. In beiden iſt er allein der, welcher will und weiß; in der Geſchichte? — der Gedanke, mächtig als ſein Wille, iſt die That; im Geſetz? — der Wille, heilig als ſein Gedanke, iſt das Verbot und Gebot. Durch den göttlichen Willen in der Geſchichte iſt jeder Einzelne aus dem Volk Gottes zum verſtändigen — und durch den göttlichen Verſtand im Geſetz zum wollenden Werkzeug für die That beſtimmt. Das Volk alſo, nur Werkzeug, obzwar nicht, wie die Natur, Gedanken- und Willenloſes, macht weder ſeine Geſchichte, noch das Geſetz für ſeine Denk- und Handlungsweiſe in ihr, ſondern Gott allein beginnt die eine, giebt das andere, und vollbringt durch ſeine Knechte, als Heerführer, Geſetz-Verkündiger, Richter, Prieſter und Könige ſeines Volks die eine, ihm, vornehmlich durch die Propheten, das andre ſtets vergegenwärtigend; es ſelbſt nebſt ihnen allen, begiebt ſich in Anſehung beider ſeines Verſtandes und ſeines Willens, hat und behält für beide nur das Gedächtniß, als das ſeinige, und wird nur, ſo oft es in der Geſchichte, uneingedenk des Geſetzes, durch und für ſich ſelbſt handeln, z. B. fremden Göttern dienen, — oder im Geſetz, uneingedenk der Geſchichte, irgend eine ſeiner Beſtimmungen verändert wiſſen — z. B. monarchiſch ſtatt hierarchiſch regiert ſein will, indem dort an das Geſetz, hier an die Geſchichte erinnert, des Willens und Verſtandes, als des ſeinigen ſich bewußt, aber zugleich auch mit dem einen ſeinen Ungehorſam, mit dem andern ſeine Thorheit inne.

Die Andacht ſelbſt, ſo durch Reminiscenz veranlaßt, iſt, wegen Unzertrennlichkeit der Geſchichte des Volkes und des Geſetzes für daſſelbe von ſeiner Anerkenntniß Gottes, zugleich durch eine Function ſeines Verſtandes, nämlich durch Reflexion auf die eine und das andere bedingt; ohne ſeine Geſchichte, — ja ohne in der Reflexion auf die

Geſchichte anderer Völker vorzugsweiſe die ſeinige — und ohne das ihm gegebene Geſetz zu beachten, kann das Volk nicht andächtig ſein. Indeß, ſo oft und lange daſſelbe in beſagter Reminiscenz bald die eine, bald das andre bedenke, und — beherzige, hat doch ſeine Andacht weder ſie noch dieſes, ſondern den allein, welcher, — und die Macht, Weisheit und Barmherzigkeit zu ihrem Gegenſtande, womit er der Urheber und Vollender der einen, wie des andern iſt. Anhebend nicht in einem Bildniß, ſondern im Gedächtniß, iſt ſie die des Subjectes, — ſeine eigene, — objectiv-freie Andacht; aber, indem die Andacht ſelbſt, nicht zwar in der Vorſtellung, und nicht in der Erinnerung, allein doch auch nicht in der Erkenntniß, ſondern nur erſt in dem Gedanken des Alleinigen und — Unerforſchlichen, iſt ſie zugleich ſubjectiv-unfrei.

Nämlich nicht zuvörderſt ſeiner ſelbſt und ſeiner Geſchichte, ſondern des Geſetzes eingedenk und darin ſich für unbedingt abhängig von Gott anerkennend, richtet

α. das Volk ſelbſt vom Geſetz aus ſeine Gedanken auf ihn, der es gegeben hat. „Das Gebot iſt eine Leuchte, und das Geſetz ein Licht," Prov. 6, 23 — ein Licht, wie für den Verſtand, damit der göttliche Wille vom menſchlichen, ſo für dieſen Willen, damit der göttliche vom menſchlichen Verſtande unterſchieden, und wie in jenem Unterſchiede für den einzigen Grund des Guten der Wille Gottes, ſo in dieſem für den des Wahren allein der Verſtand Gottes anerkannt werde. — Wird mit der Reflexion auf das, im Gedächtniß behaltene, Geſetz die Andacht gewollt und bezweckt, ſo iſt die, mittelſt dieſer Reflexion klar und beſtimmt gewordene, Erkenntniß deſſelben ſelbſt nur das Mittel, vermöge deſſen das Denken, abſtrahirend von ihrem Gegenſtande, ſich die Richtung auf den giebt, welcher der Gegenſtand des, wie von der Objectivität, ſo von aller Subjectivität, mithin auch vom Gedächtniß unabhängigen Gedankens, und der Urheber des Geſetzes iſt. „Wer ſeine Luſt zum Geſetz des Herrn hat, redet von ihm Tag und Nacht." Pſ. 1, 2; 119, 97. Sie aber iſt die Luſt und — Liebe

zu ihm, nicht etwa, weil in ihm der Menſch ſeinen Verſtand und ſeinen Willen findet, ſich der aus ihm hervorleuchtenden Klugheit, und an ihm leicht bemerklichen Nützlichkeit erfreuet, und aus Wohlgefallen an ſich ſein Wohlgefallen an ihm hat, ſondern vielmehr, weil er aus der Betrachtung deſſelben in allen Bezügen, die es hat, Veranlaſſung nimmt, anerkennend den allein wahren Gott, ſeine Gedanken von ſich und von ſeinem Verſtande und Willen, den er begreift, hinweg auf ihn zu richten, deſſen Verſtand und Wille, indem von der Zeit und ihrem Wechſel unabhängig, ein weſentlich anderer, als der ſeinige, ihm unbegreiflich, und der Grund des unwandelbaren Geſetzes iſt, dem er mit dem ſeinigen ſich unbedingt zu unterwerfen, und in deſſen Anerkennung und Befolgung er ſeinen Frieden und ſeine Glückſeligkeit hat. „Dein Geſetz," ſagt er in der Andacht, Pſ. 119, 142. 92. „iſt Wahrheit," und: „wäre daſſelbe nicht mein Troſt geweſen, ſo wär' ich vergangen in meinem Elende." Somit iſt es eben die Andacht, welche, in der Betrachtung des Geſetzes ihren Anfang nehmend, allererſt zu der Einſicht führt, daß es, obwohl der Verſtand und Wille ſeines Urhebers unergründlich iſt, gleichwohl, da er Verſtand und Wille, und zwar Gottes, des Höchſten iſt, weder das Verbot und Gebot der Schlauheit und Liſt, noch das der Willkühr und Laune, gleich den Befehlen eines Tyrannen oder Despoten, ſondern das der ewigen Weisheit und Barmherzigkeit ſei. Daher auch iſt und weiß das Volk, deſſen Religion die des Geſetzes iſt, in ſeiner unbedingten Abhängigkeit von dem, der es gegeben hat, ſich, ſo frei auf dieſer Seite ſeine Andacht, und ſo ſehr ſie ſein eigen iſt, eben ſo frei von allen menſchlichen Verfaſſungen und Einrichtungen, ihnen höchſtens nur, wo ſie mit dem Geſetz in ſeinem Gedächtniß nicht im Widerſtreit ſind, nachgebend, übrigens keine von ihnen, als die ſämmtlich der Menſch erfunden und gemacht habe, für nothwendig anerkennend, und ſie mithin ſelbſt den Natur-Ereigniſſen nachſetzend.

Denſelben Erfolg hat die Andacht, wenn ſie ſodann, in der

Reflexion des Volkes auf ſeine Geſchichte, aus dieſer, von der, in der Religion des Verſtandes, das Geſetz, wie beides, ſie und es, darin von der Anerkenntniß Gottes, unzertrennlich iſt, ihre Veranlaſſung und ihren Anfang nimmt. Wie nämlich für das, ſeiner als des von Gott erkornen, ſich bewußte Volk, ohne die Anerkenntniß ſeiner unbedingten Abhängigkeit von ihm, das Geſetz kaum einiges Intereſſe haben würde, ſo hätte für daſſelbe ſeine Geſchichte gar keins, wenn das, von der angeordneten Beſchneidung an bis zu dem Gebot hin: „Liebe Gott über Alles, und deinen Nächſten wie dich ſelbſt," in und mit ihr gewordene Geſetz nicht wäre. Denn, wiewohl es in der, durch ſeine Betrachtung des Geſetzes veranlaßten Andacht ſeiner ſelbſt eingedenk bleibt, iſt ſie doch Andacht nicht aus dem Grunde, daß ihm daſſelbe, ſondern aus dem, daß es von Gott, und zwar allein von ihm gegeben ſei. Erſt aber an die Andacht aus dieſem Grunde knüpft ſich, als deren Fortſetzung die aus Veranlaſſung der Geſchichte; hätte alſo das Reflectiren auf die Geſchichte nicht zu ſeiner Vorausſetzung die Anerkennung des in ihr durch Gott allein gewordenen Geſetzes, ſo würde von dem Volke, welches ſich das von ihm vor allen andern auserwählte weiß, obgleich ſie die ſeinige wäre, gar nicht auf ſie reflectirt werden; ſein Intereſſe an ihr iſt demnach entweder das, mittelſt des allein und durchaus göttlichen Geſetzes, oder gar keins, und es kann eben darum von keinem, der dem Volke angehört, die Geſchichte deſſelben erzählt werden, ohne daß die Erzählung ſich vom Geſetz aus in der, durch es veranlaßten, Andacht halte, und ohne daß ſie ſelbſt, dieſelbe oder ihre Fortſetzung zu veranlaſſen bezwecke; eine Geſchichte des iſraelitiſchen Volkes von einem Iſraeliten, etwa wie die Geſchichte Englands von David Hume, zu dem Zweck, daß in ihr ſich zeige, wie daſſelbe ſich das Geſetz — ſeine Verfaſſung u. ſ. w. — ſelbſt gegeben, und hiermit ſich zu einem freien Volke gemacht habe, iſt ſchlechthin unmöglich. Eben die Anerkenntniß aber des Geſetzes, als des in und mit der Geſchichte des Volkes, dem vor allen

andern daſſelbe geworden, allein durch Gott gewordenen, läßt das Volk nicht nur gegen ſie nicht gleichgiltig, ſondern macht ihm vielmehr, an ihr ein Intereſſe zu nehmen, nothwendig; denn beginnt mit ſeiner Geſchichte das in ihr vollbracht werdende Geſetz für es, und iſt er, der von ihm für den allein Unabhängigen anerkannt, und vor deſſen unergründlichem Verſtande und Willen von ihm Verſtand und Wille, als ihm eigen, aufgegeben wird, der alleinige Urheber des Geſetzes, ſo kann bei Betrachtung deſſelben nach ſeinem Urſprung, Inhalt und Zweck, die Geſchichte nach dem ihrigen nicht unbeachtet bleiben; iſt das eine in allen Beziehungen ſein Werk, ſo iſt die andere in Bezug auf das eine ſeine That. Das von den Iſraeliten, in der Reflexion auf das Geſetz Gottes mit Nothwendigkeit an der Geſchichte genommene Intereſſe wird alſo auch, ſo ſehr ſie darin ihrer ſelbſt, als des von Gott begünſtigten Volkes, eingedenk ſind, an ihr nicht ſowohl darum, weil ſie die ihrige, als vielmehr darum genommen, weil er es iſt, der in der Welt, ſeinem Werke, das Geſetz bewirkt — und für däſſelbe ein Volk von allen übrigen wunderthätiger Weiſe von deſſen Urſprung an zu dem ſeinigen gemacht, und als das ſeinige erhalten und geführt hat. Die Nothwendigkeit des geſchichtlichen Intereſſe hebt jedoch, da ſie durch Reflexion auf das Geſetz, welche, und mit der alſo auch das Reflectiren auf die Geſchichte unterbleiben kann, bedingt iſt, die Freiheit der Andacht aus Veranlaſſung der letztern nicht auf. Ohne, indem es das ihm gegebene Geſetz und ſeine Geſchichte, etwa mittelſt der Schrift, im Gedächtniß hat, das eine und die andere zu beachten, kann freilich das Volk nicht andächtig ſein, allein dadurch iſt ihm weder das, daß es jeweilig beider vergeſſe, mithin die Gottvergeſſenheit, noch auch das, daß es, obzwar des einen und der andern eingedenk, die zur Andacht führende Beachtung beider unterlaſſe, mithin die Gottloſigkeit, unmöglich, alſo keineswegs die Andacht zur Nothwendigkeit gemacht. So frei ſie ſelbſt anhebt, eben ſo frei verhält in ihr, ungeachtet der Nothwendigkeit des Intereſſe an ſeiner

Geſchichte, ſich das Volk, reflectirend auf deren Urſprung, Inhalt und Zweck. Denn die Reflexion, aus welcher die Andacht hervor- und in welche ſie ſodann ſelbſt eingeht, erhält daſſelbe, deſſen Reflexion, oder dem ſie eigen iſt, 1) unabhängig von allen und jeden Individuen, die in ſeiner Geſchichte vorkommen, und — von ihm ſelbſt, deſſen Begründung, Führung und Regierung ihnen anvertraut war; nicht darauf, was der Menſch — Abraham, Moſes, David — ſondern darauf, was Gott durch ihn gethan hat, geht die Betrachtung des Andächtigen, ſo wie nicht darauf, was von ihm ſelbſt, unter der Leitung ſeiner Geſetzverſtändigen, Prieſter, Könige, beabſichtigt und geleiſtet worden, ſondern darauf, was er mit ihm, dem Erben ſeiner Verheißungen, durch alle Zeiten hin bezweckt, — die Anerkenntniß ſeiner, des allein wahren, die Erhaltung dieſer Anerkenntniß, und die Wohlfahrt ſeines Volkes in ihr, und in der Befolgung ſeines Geſetzes; — an ihn erinnert in den Worten: „eure Gedanken ſind nicht meine Gedanken, und eure Wege ſind nicht meine Wege", Eſaias 55, 8. 9., nimmt und muß es den Inhalt ſeiner Geſchichte von Anbeginn und mit Bezug auf ihren Zweck, für eine Folgenreihe der Thaten, die er gethan, und jede Richtung eines jeden Ereigniſſes in ihr auf dieſen Zweck für eine ſolche, die er ihm gegeben hat, — für eine ſeiner Führungen — nehmen. Daher ihn auch 2) der Gedanke des Zufälligen in ihr gänzlich fremd bleibt, durch ihn mithin ſeine Ruhe und Zufriedenheit auf keinerlei Weiſe geſtört werden kann. Nichts geſchieht von Ungefähr; „alles Glück und Unglück kommt von Gott." Und eben daher 3) daß bei ihm die Vorſtellung des Schickſals als einer Macht, die, da Gott ſelbſt gegen ſie nichts vermöge, über es Gewalt habe, keinen Eingang findet; was ihm begegnet, iſt über es durch ihn, in ſeiner den Menſchen unbegreiflichen Weisheit und Macht, verhängt, über ihn aber iſt nichts verhängt, denn ihn in ſeiner freien Willens-Macht hat ſelbſt die Nothwendigkeit dies- und jenſeits der Natur zu ihrem Urheber: „Wo iſt

ein Gott im Himmel und auf Erden, der es deinen Werken und deiner Macht könnte nachthun?“ Deuteron. 3, 24.

In der Andacht alſo, wie ſie von dem iſraelitiſchen Volke mittelſt ſeiner Reflexion auf das Geſetz frei angefangen, und mittelſt der auf ſeine Geſchichte gleich frei fortgeſetzt wird, iſt daſſelbe, vor und in ihr ſeine unbedingte Abhängigkeit von Gott anerkennend, nicht allein deſſen, gegen die Natur und jedes andre ſelbſtſtändig, ſondern auch deſſen ſich bewußt, von allen und jeden menſchlichen Anordnungen und Einrichtungen, desgleichen in ſeiner Totalität von jedem ſeiner Individuen unabhängig zu ſein, und nur in ſeinem Verhältniß zu Gott keine Selbſtſtändigkeit zu haben. In dieſem Bewußtſein nun, und eingedenk ſeiner als des Volkes, das Gott von Anbeginn gewürdigt habe, das ſeinige zu ſein, bezieht eben daſſelbe ſich mittelbar auf ſich ſelbſt, und iſt ſein Verhalten zu Gott, indem vorderſamſt ein Denken, in dieſer, durch das Selbſtgefühl eines jeden ſeiner Individuen vermittelten Beziehung auf es ſelbſt, kein Denken, ſondern ſelbſt ein Fühlen. Als ein zu Gott ſich Verhalten hat jedoch dies Fühlen das an ihn Denken und deſſen Veranlaſſung, — das Gefühl die Andacht und die ſie veranlaſſende Reflexion auf das Geſetz und auf die Geſchichte, — zu ſeiner Vorausſetzung, und hiermit die Beſtimmtheit der Religioſität. Wo ſeine Vorausſetzung nicht das an ihn, — ſondern, wie bei Betrachtung und Beurtheilung der Werke des Menſchen, ein an deſſen Talent, Geſchicklichkeit, Fleiß, Kunſt und Wiſſenſchaft Denken iſt, mag es das Gefühl des Erſtaunens, der Bewunderung u. dergl., — aber kann es nicht ein religiöſes ſein. Bedingt hingegen durch die Andacht, wird es zu dieſem ſchon in Betrachtung der Welt, als der von Gott erſchaffenen, vielmehr noch in der Erinnerung des Volkes an die, denen er ſeine Gedanken offenbart — und die er ſeine Wege, zur Führung deſſelben auf ihnen, geführt hat, und am vollkommenſten in dem Andenken an ſeine Führungen ſelbſt und an deren Endzweck. In der Welt nämlich ſieht der Andächtige nicht ihre Macht,

ihr Geſetz, ihre Weisheit und Vollkommenheit, ſondern allein die ihres Schöpfers, und ſo bewundert er, unabhängig von ihr, nicht ſie, ſondern iſt, bei Betrachtung ihrer, als der Schöpfung, ſein Gefühl das der Verehrung Gottes, ihres Schöpfers; ſie erkennt er für die von ihm erſchaffene an, ihn allein aber betet er an. Und wenn in der Geſchichte das Volk ſelbſt, von ihr oder unmittelbar vom Geſetz aus ſeine Gedanken auf ihn richtend, zugleich der Männer, die in ihr für ſeine, auf das Vertrauen zum allein wahren Gott und auf die treue Befolgung ſeines Geſetzes gegründete, Wohlfahrt mit der entſchiedenſten Selbſtverläugnung thätig waren, ſich erinnert, ſo iſt das, mittelſt dieſer Erinnerung in ihm rege werdende Gefühl nicht, wie bei andern Völkern, in dem Andenken an ihre Helden, Geſetzgeber, Dichter, Geſchichtſchreiber u. ſ. w. das blos der Achtung vor ihrem eminenten Geiſte und Charakter, und gar nicht, wie mitunter bei ihnen, das einer abgöttiſchen Verehrung derſelben, ſondern vielmehr, indem bedingt durch die Anerkenntniß, daß ſie die Gott allein ergebenen waren, allein ſeine, ihnen geoffenbarte Gedanken und Rathſchlüſſe verkündigten, und ſeinen Willen thaten, das in der Ehrfurcht vor ihm, dem Herrn der Heerſchaaren und aller Herren gegründete Gefühl der freien Achtung vor ihnen, als ſeinen treueſten Dienern und Knechten. Dieſe Achtung, z. E. in dem Andenken an Abraham, Iſrael, Moſes, David, Jeſaias, hat alſo, aus dem Grunde dieſer Ehrfurcht, an ihr ſelbſt die Beſtimmtheit nicht etwa einer nationalen, oder blos moraliſchen, ſondern der religiöſen Pietät, und ſomit zu ihrer Vorausſetzung die, dieſe Ehrfurcht bedingende, Richtung des Denkens auf Gott allein, oder die Andacht. Sie ſelbſt aber, obgleich ihr Gegenſtand nicht der Menſch im Verhältniß zu den Menſchen — nicht der Stammvater in dem zu ſeinen Abkömmlingen, nicht der König in dem zu ſeinen Unterthanen u. ſ. w., — ſondern derſelbe im Verhältniß zum allein wahren Gott, und als der eine, der vor den andern von ihm begnadigte, die Pietät in ihr alſo eine religiös beſtimmte iſt, beſchränkt

ſich auf ſich ſelbſt, und bleibt weit davon entfernt, eine Ehrfurcht, wie ſie dem einzigen Gott gebührt, zu ſein; in ihr erkennt das Volk die treuen Knechte ſeines und ihres Herrn, nächſt ihm, für ſeine größten Wohlthäter, aber keinen derſelben für ſeinen Gebieter an; ſie werden, wo ihre Lehren und Reden Offenbarungen Gottes, und ihre Thaten die ſeinigen ſind, von ihm mit frommer Hingebung verehrt, aber ihn allein betet es an. Eben das Gefühl der Ehrfurcht *vor ihm* — verecundia Dei — iſt es endlich, worin die denkende, und geſchichtlich als *Iſrael's* Nachkommenſchaft beſtimmte, Subjectivität, indem es durch die Richtung, die ſie *ihrem* Denken *allein auf ihn*, in dem abſolut ſelbſtſtändigen Gedanken *von ihm*, aus Veranlaſſung der Erinnerung, ſelbſt giebt, das ihrige wird, *den Grad* der Unabhängigkeit ihrer von ſich ſelbſt wirklich erreicht, den ſie, in der zugleich beharrlichen Beziehung ihrer auf ſich, zu erreichen vermag. Kraft der, ſolcherweiſe frei beginnenden, Andacht iſt dieſe Ehrfurcht ein dieſe Subjectivität in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt zugleich über ſie ſelbſt erhebendes Gefühl; denn von demſelben ergriffen, iſt ſie, — indem als iſraelitiſche Nation exiſtirend, und als ſolche beſonders durch Betrachtung der Führungen Gottes in ihrer Geſchichte und ſeines Zweckes mit ihr deſſen *gewiß*, ihm gegenüber keine Selbſtſtändigkeit zu haben, — ſogar *dem Verlangen*, vor ihm ſelbſtſtändig zu ſein, entnommen, gegen die Entſtehung des Zweifels an ſeiner, ihr unerforſchlichen Weisheit, Barmherzigkeit und Macht ſicher geſtellt, ſomit vor der Verſuchung, ſich mittelſt ihres Verſtandes und Witzes dieſelbe ſelbſtgefällig darzuthun, bewahrt, und in allen, ihre Unabhängigkeit von — und ihren Vorrang vor jeder andern Nationalität bedrohenden, Widerwärtigkeiten und Bedrängniſſen des von ihr nicht in ſie ſelbſt, ſondern mit ihr ſelbſt in ihn allein geſetzten Vertrauens zu ihm theilhaftig.

Anhebend im Gedächtniß fängt die Andacht hiermit zugleich an *in der Erkenntniß*, nämlich *des Geſetzes* und *der Geſchichte*, und vollendet ſie, die Bedingung, ſich in der Ehrfurcht,

dem Bedingten. Ihr Anfang in dieser Erkenntniß ist jedoch, selbst wo sie in ihr, als Erkenntniß der Geschichte, sich fortsetzt, immer noch Anfang, und so vollendet sie auch sich in der Ehrfurcht vorerst nur auf der Seite, wo sie das Verhältniß des denkenden Subjectes zu Gott und die Anerkenntniß seiner unbedingten Abhängigkeit von ihm zu ihrer Voraussetzung hat; die Andacht selbst ist sie, von jenem Anfang her, allererst als das in dem Gedanken des alleinigen Gottes auf ihn gerichtete Denken. Hier aber ist es dann — für unsere Betrachtung — nicht ferner das Subject, welches, — sondern β., der von ihm, wie vom Object, unabhängige Gedanke, der, selbst der unendliche, seinem Denken die Richtung auf ihn selbst und auf den unendlichen Gegenstand giebt, den er hat. Die Erkenntniß nämlich und mit ihr die Gewißheit, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs der einzige und der allein wahre sei, und sich als denselben in der Geschichte dieser Erzväter und ihrer Nachkommen, so wie im Gesetz für dieselben, bethätigt habe und bethätige, hat zum Grunde ihrer Möglichkeit den von Abraham, Isaak und Jakob, ja von der Ichheit, als solcher und in jeder andern Form ihrer Existenz, unabhängigen Gedanken Gottes, als des einzigen und allein wahren. Das von der denkenden, und hier als Israels Nachkommenschaft geschichtlich bestimmten Subjectivität in diesem Gedanken auf dessen Gegenstand gerichtete Denken ist ein durch die Macht des Gedankens, unter der sie selbst steht, auf ihn gerichtetes, und so frei von der Objectivität sie, mittelst der Reflexion auf die, durch ihn begründete und in ihrem Gedächtniß enthaltene Erkenntniß, ihr Denken auf seinen Gegenstand richte, so frei davon mithin der Anfang sei, den die Andacht hat, da sie ihn selbst nimmt, ist doch der nothwendige Grund dieser Erkenntniß der eben so nothwendige dieser Freiheit. An dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs wäre nichts gelegen, wenn der Gedanke, daß er der allein wahre sei und als solchen sich bethätige, nicht wäre, und an diesem Gedanken, wenn an ihm die sub-

jective Intelligenz eines ihrer Erzeugniſſe, ſogar, wenn ſie daran ihr höchſtes und beſtes hätte, auch nichts, oder doch nur ſo viel, als ihr, z. E. im abſtracten Monotheismus, etwa an ihr ſelbſt liegen möchte; an den Gott ihrer Väter werden die Iſraeliten erinnert, nicht weil es die Väter ſind, deren Gott er war, ſondern weil er — der unendlich Selbſtſtändige — es iſt, deſſen Gedanke der ihrige wurde und blieb.

Giebt der Menſch überhaupt, aus was immer für einer Veranlaſſung, ſeinen Gedanken die Richtung von ſich und der Welt hinweg auf Gott allein, — hebt er ſelbſt an, der andächtige zu ſein, — ſo vermag er das doch nur unter der Direction des Gedankens, der ihm ſich mitgetheilt, — an dem er in Folge dieſer Mittheilung Theil genommen — und der Macht über ihn, — aber über den er keine Gewalt hat. An demſelben Theil zu nehmen, ihn zu dem ihrigen zu machen, und die Richtung, die er ihr auf ſich und ſeinen Gegenſtand giebt, zugleich ſich ſelbſt zu geben, — ſie, die von ihm gegebene, zu nehmen — iſt durch ihn, in ſeiner Unabhängigkeit von aller Subjectivität, der denkenden ſelbſt überlaſſen, ſomit auch, daß ſie ihre Abhängigkeit von ſeinem Gegenſtande anerkenne, und ſich, kraft dieſer Anerkenntniß von der Welt und ſich unabhängig erhalte. Hierin alſo verhält ſogar der Gedanke des einzigen und allein wahren Gottes ſich indifferent gegen die Freiheit und deren Gegentheil, denn ſo frei der von ſich und vom Object ſeiner Vorſtellung, wie von dieſer ſelbſt, unabhängige Menſch ſei, abhängig von Gott iſt er der Knecht. Das aber, daß dieſer Gedanke ſich der denkenden Subjectivität mittheile, kann dieſelbe weder bewirken, noch verhindern, und darin eben beweiſt er ſeine Macht über ſie; wie in der Andacht vom Gefühl der Ehrfurcht, ſo wird ſie, noch vor derſelben von dem Gedanken des allein wahren ergriffen, und iſt es alſo nicht das Gefühl ihrer Abhängigkeit, ſondern vielmehr der Gedanke des Unabhängigen, wodurch, indem ſie ihn zu dem ihrigen macht, ihrem Denken die Richtung, die es nimmt, gegeben, und daſſelbe ein an

ihr Geſetz, ihre Weisheit und Vollkommenheit, ſondern allein die ihres Schöpfers, und ſo bewundert er, unabhängig von ihr, nicht ſie, ſondern iſt, bei Betrachtung ihrer, als der Schöpfung, ſein Gefühl das der Verehrung Gottes, ihres Schöpfers; ſie erkennt er für die von ihm erſchaffene an, ihn allein aber betet er an. Und wenn in der Geſchichte das Volk ſelbſt, von ihr oder unmittelbar vom Geſetz aus ſeine Gedanken auf ihn richtend, zugleich der Männer, die in ihr für ſeine, auf das Vertrauen zum allein wahren Gott und auf die treue Befolgung ſeines Geſetzes gegründete, Wohlfahrt mit der entſchiedenſten Selbſtverläugnung thätig waren, ſich erinnert, ſo iſt das, mittelſt dieſer Erinnerung in ihm rege werdende Gefühl nicht, wie bei andern Völkern, in dem Andenken an ihre Helden, Geſetzgeber, Dichter, Geſchichtſchreiber u. ſ. w. das blos der Achtung vor ihrem eminenten Geiſte und Charakter, und gar nicht, wie mitunter bei ihnen, das einer abgöttiſchen Verehrung derſelben, ſondern vielmehr, indem bedingt durch die Anerkenntniß, daß ſie die Gott allein ergebenen waren, allein ſeine, ihnen geoffenbarte Gedanken und Rathſchlüſſe verkündigten, und ſeinen Willen thaten, das in der Ehrfurcht vor ihm, dem Herrn der Heerſchaaren und aller Herren gegründete Gefühl der freien Achtung vor ihnen, als ſeinen treueſten Dienern und Knechten. Dieſe Achtung, z. E. in dem Andenken an Abraham, Iſrael, Moſes, David, Jeſaias, hat alſo, aus dem Grunde dieſer Ehrfurcht, an ihr ſelbſt die Beſtimmtheit nicht etwa einer nationalen, oder blos moraliſchen, ſondern der religiöſen Pietät, und ſomit zu ihrer Vorausſetzung die, dieſe Ehrfurcht bedingende, Richtung des Denkens auf Gott allein, oder die Andacht. Sie ſelbſt aber, obgleich ihr Gegenſtand nicht der Menſch im Verhältniß zu den Menſchen — nicht der Stammvater in dem zu ſeinen Abkömmlingen, nicht der König in dem zu ſeinen Unterthanen u. ſ. w., — ſondern derſelbe im Verhältniß zum allein wahren Gott, und als der eine, der vor den andern von ihm begnadigte, die Pietät in ihr alſo eine religiös beſtimmte iſt, beſchränkt

Unabhängigkeit ſeines Gegenſtandes hin; ſie kann in ihrem Verhältniß zu Gott, deſſen Gedanke er iſt, — in dem zu ihm, deſſen Weſen das Sein als das Denken, welcher der Geiſt iſt, — ſich ſeiner nicht erwehren, und muß, ſo lange ſie in dieſem Verhältniß zugleich ſich zu ihr ſelbſt als die vorſtellende verhält, ſeinen Gegenſtand, während von ihr die Götter als die denkenden, berathenden u. ſ. w. vorgeſtellt werden, auf's Aeußerſte für einen ſolchen, von welchem, ob ſeine Weſenheit Verſtand und Wille ſei oder nicht, ungewiß bleibe, — für das Schickſal und deſſen unwiderſtehlich- und wohl ſogar ihm ſelbſt unerkennbar-wirkende Macht nehmen.

Auch ſelbſt dort, wo ſie, wie im abſtracten Monotheismus, als die denkende wähnt, in ihrem Verhalten zu ihr ſelbſt ſich ein Verhältniß zu Gott geben zu können, und wo ſie, um ein ſolches ſich wirklich zu geben, einerſeits ſowohl von allen Vorſtellungen, die ſich auf ihn beziehen, — von allen Symbolen und aller Symbolik — wie auch vom Geſetz, als dem *von ihm* gegebenen, und von der Geſchichte als ſeiner That, beſonders von ſeinen Wunderthaten abſtrahirt, andererſeits auf ſich ſelbſt, vermöge *ihres* Denkens und Willens — kraft *ihres* Verſtandes und Willens — das Princip des Rechtes, des Geſetzes und der Pflicht ſei, reflectirt, ſelbſt da noch übt der Gedanke des allein wahren Gottes über ſie ſeine Macht aus; er theilt ſich ihr mit, ſie nimmt an ihm Theil, und wird nur durch ihre, zur abſtracten Selbſtſucht geſteigerte Abhängigkeit von ihr dazu, dieſes Mittheilen und Theilnehmen zu ignoriren, ihm den Wahn, die Schöpferin des Gedankens zu ſein, zu ſubſtituiren, und ihr idealiſirtes Ebenbild für den Gegenſtand dieſes Gedankens, — für die wahrdenkende und heilig-wollende Gottheit — zu nehmen, verleitet. Uebrigens verhält auch hier ſich der Gedanke ſelbſt gegen Freiheit und Knechtſchaft indifferent, denn, indem er der denkenden Subjectivität die Direction auf ſeinen Gegenſtand giebt, bleibt zugleich ihr ſelbſt von ihm überlaſſen, ſich, die *abſtract*-denkende für die *vernünftige*, ſomit die Perſönlichkeit nach Inhalt und Form für ihre Weſen-

dem Bedingten. Ihr Anfang in dieser Erkenntniß ist jedoch, selbst wo sie in ihr, als Erkenntniß der Geschichte, sich fortsetzt, immer noch Anfang, und so vollendet sie auch sich in der Ehrfurcht vorerst nur auf der Seite, wo sie das Verhältniß des denkenden Subjectes zu Gott und die Anerkenntniß seiner unbedingten Abhängigkeit von ihm zu ihrer Voraussetzung hat; die Andacht selbst ist sie, von jenem Anfang her, allererst als das in dem Gedanken des alleinigen Gottes auf ihn gerichtete Denken. Hier aber ist es dann — für unsere Betrachtung — nicht ferner das Subject, welches, — sondern β., der von ihm, wie vom Object, unabhängige Gedanke, der, selbst der unendliche, seinem Denken die Richtung auf ihn selbst und auf den unendlichen Gegenstand giebt, den er hat. Die Erkenntniß nämlich und mit ihr die Gewißheit, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs der einzige und der allein wahre sei, und sich als denselben in der Geschichte dieser Erzväter und ihrer Nachkommen, so wie im Gesetz für dieselben, bethätigt habe und bethätige, hat zum Grunde ihrer Möglichkeit den von Abraham, Isaak und Jakob, ja von der Ichheit, als solcher und in jeder andern Form ihrer Existenz, unabhängigen Gedanken Gottes, als des einzigen und allein wahren. Das von der denkenden, und hier als Israels Nachkommenschaft geschichtlich bestimmten Subjectivität in diesem Gedanken auf dessen Gegenstand gerichtete Denken ist ein durch die Macht des Gedankens, unter der sie selbst steht, auf ihn gerichtetes, und so frei von der Objectivität sie, mittelst der Reflexion auf die, durch ihn begründete und in ihrem Gedächtniß enthaltene Erkenntniß, ihr Denken auf seinen Gegenstand richte, so frei davon mithin der Anfang sei, den die Andacht hat, da sie ihn selbst nimmt, ist doch der nothwendige Grund dieser Erkenntniß der eben so nothwendige dieser Freiheit. An dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs wäre nichts gelegen, wenn der Gedanke, daß er der allein wahre sei und als solchen sich bethätige, nicht wäre, und an diesem Gedanken, wenn an ihm die sub-

die Andacht, anhebend in und mittelſt der Erkenntniß dieſes Willens, — ſeines Geſetzes, — obwohl nicht nur ihr Element das vorſtellende Bewußtſein, ſondern ſie ſelbſt auch durch Vorſtellungen, wie die der Erſcheinung Gottes, der Heiligkeit irgend eines Ortes, irgend einer Zeit, der Nothwendigkeit irgend eines Opfers u. dgl. bedingt iſt, dennoch, indem durch den Gedanken Gottes das Denken ſeine Richtung auf ihn hat und nimmt, bereits einen von der Objectivität unabhängigen, alſo von ihr freien Anfang. Ja die Freiheit ihres Anfangs iſt ſelbſt in Bezug auf die Subjectivität deſto größer, je unbeſtimmter vorerſt die äußere Veranlaſſung zur Theilnahme an dem Gedanken, — blos der Name des höchſten Gottes, noch kein Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs, noch keine Stiftshütte, kein Tempel u. ſ. w. — desgleichen je einfacher vorerſt das Geſetz, — blos das der Anerkennung des Höchſten und des unbedingten Vertrauens zu ihm, — noch kein Dekalog, keine Bundeslade u. ſ. f., — und je näher die Geſchichte bei ihrem Anfange ſelbſt noch iſt, — vorerſt nur die des Familienhauptes mit Berührung ſeiner Vorfahren und die der Familie ſelbſt, noch nicht die Geſchichte des Volkes, der ihm von Gott gegebenen Verfaſſung, ſeiner von ihm angeordneten Führer und Fürſten, ihrer Regierung u. ſ. w. Die Nothwendigkeit der Mittheilung des Gedankens determinirt hier zuvörderſt die Freiheit der Theilnahme an ihm in der Weiſe, daß, indem aus Anlaß der, ihn mitenthaltenden Erkenntniß, die den Willen Gottes, als das Geſetz, ihm allein unbedingt zu vertrauen, zu ihrem Gegenſtande hat, von dem Theilnehmenden auf dies Geſetz reflectirt wird, ſeine Reflexion zugleich die auf den Gedanken Gottes, und er, der, den höchſten Gott denkend, ſeine Gedanken — in der Andacht — auf ihn allein richtet, von der Meinung der Unerforſchlichkeit und — Unerkennbarkeit des Höchſten noch ganz und gar nicht befangen iſt. Vielmehr, im Vertrauen zu ihm bereit, ſeinem Willen gemäß, ſelbſt den von ihm verheißenen Sohn zu opfern, iſt er dem Glauben nahe, der zu ſeinem Inhalte die von jeder Knechtſchaft

den Unabhängigen Denken wird. Ist sie, — wie in der Religion des Sinnes, — obschon in andern Beziehungen die denkende, in Ansehung des allein Unabhängigen vorerst die nur vorstellende, und hat sie an dem, sich ihr mittheilenden Gedanken desselben nicht denkend, sondern vorstellend Theil genommen, ist er also, behaftet mit der Vorstellung, ja mit der Empfindung, d. h. noch gar nicht als Gedanke, sondern nur erst als Ahnung, der ihrige geworden, so scheint sie allerdings Macht und Gewalt über ihn zu haben, und nicht durch ihn, sondern er durch sie dirigirt zu werden; in Wahrheit aber ist er es dennoch, der ihr die Richtung auf seinen Gegenstand giebt, und sie nur nicht nöthigt, in Ansehung desselben die denkende zu sein, sondern ihr überläßt, vorstellend ihn selbst zu dem ihrigen zu machen, sich seinen Gegenstand, — den einzigen und allein wahren Gott — in Bildern und Bildnissen vorzuhalten, und ihre Ahnung desselben in der Vielgötterei bis zur Abgötterei, und bis zu der Vorstellung eines Verhängnisses, Fatums u. dgl., dem selbst die Götter unterworfen seien, zu treiben. Daß sie über den Gedanken, so sehr und oft er, oder der Name Gottes, von ihr schon in der Vielgötterei mißbraucht werde — per Deos immortales! — keine Macht habe, seine Mittheilung an sie ihrem Belieben nicht überlassen, und ihr, denselben von sich abzuhalten unmöglich sei, dafür dient eben ihre Vorstellung des Schicksals oder Verhängnisses, die äußerste, deren sie, ihn angehend, fähig ist, zum Beweise. Denn müssen, wie vorgestellt wird, Götter und Menschen „des Schicksals Zwang und seine Oberherrlichkeit" anerkennen, und ihm — einem unbekannten und unerkennbaren Wesen — sich fügen, so ist hiermit zugleich vorgestellt, daß es, welches Gewalt über sie hat, nicht selbst irgend einer Macht unterworfen, sondern von jeder unabhängig, oder das Verhängniß nicht selbst einem Verhängniß unterthan sei, und weist also eben hiermit der Inhalt dieser Vorstellung, indem die Intelligenz den Gedanken vorerst nur als Ahnung zu dem ihrigen gemacht hat, auf ihn selbst in seiner und in der

ſetzes und ſeiner Geſchichte, und erſt hintennach auch aus dem in dieſer Erkenntniß mitenthaltenen Gedanken Gottes. Er in der unwiderſtehlichen Macht, die er hat, theilt ſich den Kindern Iſraels mit, aber ſie, und ſogar ihr nachmaliger Heerführer Moſes, nehmen anfangs nicht ohne Widerſtreben, und nur nachdem daran erinnert, oder ſich ſelbſt erinnernd, daß ſein Gegenſtand der Gott ihrer Väter ſei, Theil an ihm; mittelſt ihres Gedächtniſſes giebt der Gedanke deſſelben ihrem Denken die Direction auf ſich und ihn, und wäre das Andenken an die Väter nicht, ſo würden ſie, — in Aegypten vom Götzendienſt umgeben, und ſelbſt zum Theil in abgöttiſchen Vorſtellungen befangen — dieſen Gedanken vorerſt kaum zu dem ihrigen machen, geſchweige zur Anerkenntniß ſeines Gegenſtandes und ihrer unbedingten Abhängigkeit von ihm ſich bequemen, und endlich darin beharren. Sie werden allerdings nicht darum, weil ihr Stammvater es war, der dem einzigen und allein wahren Gott — ſondern, weil dieſer es iſt, dem jener diente und treu blieb, an jenen erinnert, allein die Erinnerung an jenen iſt gleichwohl für ſie die Bedingung, gegen ihre bloße Ahnung Theil an dem Gedanken von dieſem, — und die Richtung, die er ihrem Denken auf ſich giebt, auf ihn, vermöge dieſer Theilnahme an ihm, zugleich ſelbſt zu nehmen.

Bei Moſes zwar, bei David und den Propheten überhaupt, — den Knechten des Herrn für ſein Volk, und für die Anerkenntniß ſeiner zum Segen aller Völker, — war die Erinnerung mit ihrem Bezug auf den Gedanken keine ihnen von irgend jemand gegebene, ſondern, wie bei Abraham, unmittelbar aus dem Gedanken ſelbſt und durch deſſen Macht ganz ihre eigene, allein ſchon bei ihnen iſt denn doch die Reflexion auf ihn erſt eine Folge derſelben, und hält ſie ſich mehr in ihr, beſonders wie ſie die Erinnerung an die Geſchichte und Sage iſt, als in ihm; auch wird hiermit bei ihnen der Meinung von der Unerforſchlichkeit ſeines Gegenſtandes bereits Raum gegeben; das Vertrauen wird, wo nicht in allen, z. B. nicht im Jeſaias, doch in

heit, — für die der Ichheit — zu halten, und autonomisch, autotheistisch, ja endlich atheistisch in der Abhängigkeit von ihr selbst zu beharren; wo dann der Mensch, indeß er freilich weder als der eine der Knecht des andern, noch als jeder ein Sklave der Natur, oder ein Knecht Gottes ist, sich mit seiner Selbstüberzeugung, Ueberzeugungs-Treue u. dgl. in dieser Unabhängigkeit und — Freiheit nur dadurch erhält, daß er der Knecht seiner selbst ist.

Wo nun aber, wie in eben der concret-monotheistischen Religion des Judenthums, der die Erkenntniß des Gesetzes und der Geschichte mit Nothwendigkeit begründende Gedanke dem Denken der Intelligenz, die ihn nicht als Ahnung, sondern als Gedanken, und nicht in dem Wahne, daß sie seine Schöpferin, sondern in der Wahrheit hat, daß er der ewige Gedanke Gottes selbst, und als solcher der ihr mitgetheilte sei, die Richtung auf seinen Gegenstand giebt, und ihm dieselbe von ihr, mittelst ihrer Reflexion auf genannte Erkenntniß, zugleich selbst gegeben, ihre Andacht also unabhängig von ihr selbst, als der vorstellenden, aber auch als der abstract-denkenden, mithin in dieser Beziehung sogar subjectivfrei angefangen wird, da ist obgedachtermaßen der nothwendige Grund dieser Erkenntniß auch der dieser Freiheit. Die im Gedächtniß schon des Patriarchen, von seinem Vater her, aufbewahrte Erkenntniß wenigstens des Gesetzes der Anerkennung des einzigen und höchsten Gottes, und die, wenngleich für uns sagenhafte, Geschichte seines vertrauten Umgangs mit ihm, wie mit einem Freunde, hat den Gedanken des einzigen und höchsten zu ihrer Voraussetzung und — zu ihrem Mitinhalte. Wird von Abraham dem Herrn ein Altar errichtet, und bringt er ihm sein Opfer, so ist es kraft seines, weder von ihm, noch von einem seiner Ahnherren selbst gemachten, sondern ihm und ihnen — bis zurück auf Noah und Adam — durch ihn, den einzigen und allein wahren Gott gewordenen Gedankens desselben, und in der Gewißheit, daß er für den einzigen anerkannt, und allein angebetet sein wolle, und hat

ſetzes und ſeiner Geſchichte, und erſt hintennach auch aus dem in dieſer Erkenntniß mitenthaltenen Gedanken Gottes. Er in der unwiderſtehlichen Macht, die er hat, theilt ſich den Kindern Iſraels mit, aber ſie, und ſogar ihr nachmaliger Heerführer Moſes, nehmen anfangs nicht ohne Widerſtreben, und nur nachdem daran erinnert, oder ſich ſelbſt erinnernd, daß ſein Gegenſtand der Gott ihrer Väter ſei, Theil an ihm; mittelſt ihres Gedächtniſſes giebt der Gedanke deſſelben ihrem Denken die Direction auf ſich und ihn, und wäre das Andenken an die Väter nicht, ſo würden ſie, — in Aegypten vom Götzendienſt umgeben, und ſelbſt zum Theil in abgöttiſchen Vorſtellungen befangen — dieſen Gedanken vorerſt kaum zu dem ihrigen machen, geſchweige zur Anerkenntniß ſeines Gegenſtandes und ihrer unbedingten Abhängigkeit von ihm ſich bequemen, und endlich darin beharren. Sie werden allerdings nicht darum, weil ihr Stammvater es war, der dem einzigen und allein wahren Gott — ſondern, weil dieſer es iſt, dem jener diente und treu blieb, an jenen erinnert, allein die Erinnerung an jenen iſt gleichwohl für ſie die Bedingung, gegen ihre bloße Ahnung Theil an dem Gedanken von dieſem, — und die Richtung, die er ihrem Denken auf ſich giebt, auf ihn, vermöge dieſer Theilnahme an ihm, zugleich ſelbſt zu nehmen.

Bei Moſes zwar, bei David und den Propheten überhaupt, — den Knechten des Herrn für ſein Volk, und für die Anerkenntniß ſeiner zum Segen aller Völker, — war die Erinnerung mit ihrem Bezug auf den Gedanken keine ihnen von irgend ſemand gegebene, ſondern, wie bei Abraham, unmittelbar aus dem Gedanken ſelbſt und durch deſſen Macht ganz ihre eigene, allein ſchon bei ihnen iſt denn doch die Reflexion auf ihn erſt eine Folge derſelben, und hält ſie ſich mehr in ihr, beſonders wie ſie die Erinnerung an die Geſchichte und Sage iſt, als in ihm; auch wird hiermit bei ihnen der Meinung von der Unerforſchlichkeit ſeines Gegenſtandes bereits Raum gegeben; das Vertrauen wird, wo nicht in allen, z. B. nicht im Jeſaias, doch in

befreiende Erkenntniß des ewigen Verhältniſſes hat, worin Gott zu ſich ſelbſt, und in welchem er der Vater des eingebornen Sohnes, und dieſer der allen Völkern auf Erden Heil und Segen bringende iſt. Röm. 4, 3—18. Die nahe Beziehung nämlich auf den Glauben hat das Vertrauen durch den Gedanken des einzigen Gottes, durch ſeine Macht über den Vertrauenden, und durch deſſen, im Verhältniß zu ihm ſelbſt und zur Welt, von ihm und ihr unabhängigen Theilnahme an demſelben, und alsbaldige Reflexion auf denſelben. Um dieſes Gedankens theilhaftig zu werden, zu bleiben, und bei ihm das Volk zu erhalten, müſſen Moſes und — die Propheten der Erzväter eingedenk ſein, und an ſie erinnern; Abraham bedarf dazu der Erinnerung an den Gott ſeiner Väter nur wenig, faſt gar nicht, er macht, ſelbſt als Vater und Patriarch, wie wenn erſt mit ihm die Anerkenntniß des allein wahren Gottes, das Geſetz für ſie und die Geſchichte der ihn anerkennenden Menſchheit, vornehmlich in dem Segen aller Völker durch ſeine Nachkommen (1 Moſ. 12, V. 3 u. 22, V. 18) ihren Anfang nähmen, den ihm gewordenen Gedanken deſſelben, mit dem Inhalt ſeiner unwandelbaren Treue, Liebe und unendlichen Weisheit und Macht, zu dem ſeinigen, und bleibt, indem die Vorſtellung eines Bundes, den der ewig treue Gott mit ihm geſchloſſen habe, gleichfalls die ſeinige iſt, in allen Verhältniſſen ſeines Lebens, der ihm ſelbſt nicht ſowohl wie ein Knecht ſeinem Herrn, — Abraham ein Diener —, kein Knecht Gottes, — als vielmehr, wie ein Freund dem Freunde, der vor ihm keine Geheimniſſe hat, unwandelbar vertrauende, ihn verehrend ohne Furcht, aber mit unabläſſiger Liebe. Seine Andacht hat demnach, obzwar mittelſt der Reflexion auf die Erkenntniß des Geſetzes in ſeinem Gedächtniß anhebend, doch zugleich noch ihren Anfang aus und in dem Gedanken deſſen, deſſen Wille eben das Geſetz iſt. Dagegen nimmt ſie, als die des von ihm abſtammenden Volkes der — Iſraeliten, denſelben zunächſt mittelſt und aus der Erkenntniß des dieſem Volke gegebenen Ge-

ſetzes und ſeiner Geſchichte, und erſt hintennach auch aus dem in dieſer Erkenntniß mitenthaltenen Gedanken Gottes. Er in der unwiderſtehlichen Macht, die er hat, theilt ſich den Kindern Iſraels mit, aber ſie, und ſogar ihr nachmaliger Heerführer Moſes, nehmen anfangs nicht ohne Widerſtreben, und nur nachdem daran erinnert, oder ſich ſelbſt erinnernd, daß ſein Gegenſtand der Gott ihrer Väter ſei, Theil an ihm; mittelſt ihres Gedächtniſſes giebt der Gedanke deſſelben ihrem Denken die Direction auf ſich und ihn, und wäre das Andenken an die Väter nicht, ſo würden ſie, — in Aegypten vom Götzendienſt umgeben, und ſelbſt zum Theil in abgöttiſchen Vorſtellungen befangen — dieſen Gedanken vorerſt kaum zu dem ihrigen machen, geſchweige zur Anerkenntniß ſeines Gegenſtandes und ihrer unbedingten Abhängigkeit von ihm ſich bequemen, und endlich darin beharren. Sie werden allerdings nicht darum, weil ihr Stammvater es war, der dem einzigen und allein wahren Gott — ſondern, weil dieſer es iſt, dem jener diente und treu blieb, an jenen erinnert, allein die Erinnerung an jenen iſt gleichwohl für ſie die Bedingung, gegen ihre bloße Ahnung Theil an dem Gedanken von dieſem, — und die Richtung, die er ihrem Denken auf ſich giebt, auf ihn, vermöge dieſer Theilnahme an ihm, zugleich ſelbſt zu nehmen.

Bei Moſes zwar, bei David und den Propheten überhaupt, — den Knechten des Herrn für ſein Volk, und für die Anerkenntniß ſeiner zum Segen aller Völker, — war die Erinnerung mit ihrem Bezug auf den Gedanken keine ihnen von irgend jemand gegebene, ſondern, wie bei Abraham, unmittelbar aus dem Gedanken ſelbſt und durch deſſen Macht ganz ihre eigene, allein ſchon bei ihnen iſt denn doch die Reflexion auf ihn erſt eine Folge derſelben, und hält ſie ſich mehr in ihr, beſonders wie ſie die Erinnerung an die Geſchichte und Sage iſt, als in ihm; auch wird hiermit bei ihnen der Meinung von der Unerforſchlichkeit ſeines Gegenſtandes bereits Raum gegeben; das Vertrauen wird, wo nicht in allen, z. B. nicht im Jeſaias, doch in

dieſem und jenem mitunter wankend, wie in Abraham nie; die Vorſtellung des nicht etwa nur gegen die Laſter, wie in Sodom und Gomorra, ſondern auch gegen die Vielgötterei eifernden und eifrigen Gottes geſellt ſich zu dem Gedanken an ihn; die Furcht vor ihm wird ſelbſt in der Andacht ſtärker als die Liebe, und die ruhig-getroſte Erwartung der Erkenntniß Gottes in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, wie ſie die des Erzvaters war, ſtimmt ſich, vornehmlich im ſtetigen Rückblick auf die Geſchichte und auf die in ihr unerforſchlichen Wege Gottes, des Herrn, zur ſehnſuchtsvollen Ahnung herab. Vollends aber ſteht bei'm Volke ſelbſt die Richtung ſeines Denkens auf den Gedanken Gottes und in ihm auf Gott ſelbſt, zu ſeiner Erinnerung im Verhältniß der Succeſſion. Seine Erinnerung an das Geſetz und die Geſchichte, indem, wie auch die ſeiner ihm von Gott gegebenen Führer, Geſetzkundigen und Propheten, als bedingt durch die Reflexion auf das eine und die andere, die Veranlaſſung zur Andacht, iſt ſelbſt eine und zwar von außen her, veranlaßte; es ſind eben die Führer u. ſ. w., die zuvörderſt ſeinem Gedächtniß zu Hülfe kommen, und von denen es aufgefordert wird, des Geſetzes, in welchem ſeinen Stammvätern vom allein wahren Gott, ihn anzubeten und keine andere Götter neben ihm zu haben, geboten ſei, und der Weisheit, Liebe und Barmherzigkeit, aber auch der, die Uebertreter des Geſetzes bedrohenden, furchtbaren Macht deſſelben in ſeiner Geſchichte von ihrem Anfang an eingedenk zu ſein und zu bleiben. Auch ſind für daſſelbe die im Geſetz mit angeordneten Feſte, Opfer und anderweitigen Ritualien, — außerdem, was ſonſt noch mit ihnen bezweckt werde — ihm, beſonders mit Bezug auf ſeine Geſchichte, und auf die Führungen Gottes in ihr, gegebene Erinnerungsmittel zur Andacht und zur Verehrung des Einzigen, als Zweck. Die Reflexion alſo des Volkes auf das Geſetz und die Geſchichte iſt zwar ſeine eigene, — eine Funktion ſeines Verſtandes — und die Reminiscenz deſſelben, in Anſehung beider, auch, — ein Act ſeines Gedächtniſſes, — allein die letz-

tere iſt denn doch eine, und zwar nicht durch den Gedanken, ſondern durch irgend jemand, oder irgend etwas in ihm angeregte; es erinnert ſich, indem es, auf beſagte mannigfache Weiſe erinnert wird. Somit iſt ſeine Andacht, obgleich von den Objecten und deren Vorſtellung unabhängig, doch bereits in der Freiheit ihres Anfanges eine, auf die ihm gegebene Erinnerung eingeſchränkte, und eine Folge derſelben, nicht nur als ſeiner eignen, ſondern auch als eben der ihm gegebenen.

Die Freiheit des Anfanges überhaupt, aus dem ſie, wie die Erkenntniß des Geſetzes und der Geſchichte, mit Nothwendigkeit begründenden Gedanken Gottes, hat alſo in der Religion des Gedächtniſſes verſchiedene Grade. In der polytheiſtiſchen, als der des Sinnes und der Vorſtellung kommt es für die beginnende Adoration der Götter nicht auf die Erinnerung an ein, von ihnen gegebenes, oder auch nur ſanctionirtes Geſetz, ſelbſt, wenn es das wäre: keinen Meineid zu begehen, ſondern auf die Vorſtellung von ihnen, auf irgend ein Bild und Gleichniß, — im abſtracten Monotheismus, wenn er andächtig zu ſein verſucht, blos auf den ſubjectiven Gedanken des Geſetzes, welches der Menſch ſich ſelbſt gebe, und welches das ſeines Herzens, ſeines Gewiſſens u. dgl. ſei, — erſt in der concret-monotheiſtiſchen, als der des Gedächtniſſes und Verſtandes kommt es für den Beginn des an Gott Denkens auf die Erinnerung an das von ihm allein gegebene Geſetz an. In der einen, der polytheiſtiſchen, begründet der Gedanke, den ſelbſt noch als mit der Vorſtellung und Empfindung behaftet, — als Ahnung — die Möglichkeit des Bilder- und Götterweſens zu ihrer Vorausſetzung hat, die Unabhängigkeit der Intelligenz, — indem ſie ſelbſt, jedoch nur bedingterweiſe, ſich vom Object und von deſſen Vorſtellung abhängig macht — von ihr ſelbſt in dem abſtracten Verhältniß ihrer zu ihr ſelbſt; den Göttern gegenüber, die der Menſch, in ſeiner Individualität, anbetet, hat und verlangt er keine Selbſtſtändigkeit; in ihrem Dienſte kommt die Ichheit und formelle Perſönlichkeit nicht auf,

und ſo iſt der Anfang ſeiner Andacht und ſie ſelbſt, ſogar bei der Herrſchaft ſeiner Vorſtellungen über ihn, abſtracterweiſe ſubjectiv-frei, und nur objectiv-unfrei. In dem anderen, im egoiſtiſchen Monotheismus, wird, da in ihm die denkende Subjectivität, verleitet durch den Wahn, ſie ſelbſt producire den Gedanken, ſich ihre bloße Theilnahme an ihm einzugeſtehen verſchmäht, von ihr derſelbe weder für den Grund der Erkenntniß des Geſetzes, noch für den der Unabhängigkeit ihres Denkens und Strebens von irgend einer Objectivität anerkannt, ſondern umgekehrt für in ihrem Geſetz — in dem ihres Herzens — und in ihrer Denkfreiheit gegründet angeſehen, und iſt es eben dieſe ihre Anſicht, die ſie, unvermögend, der Macht, mit welcher er ſich mittheilt, zu widerſtehen, und zugleich in ihrer Selbſtſucht unfähig, dieſelbe über ſich anzuerkennen, vorerſt zu dem Verſuche einer Andacht beſtimmt, deren Princip ſo ſubjectiv, wie ihr Gegenſtand — ein poſtulirter, oder gar vom Ich als jenſeits der Welt gedachter — iſt, bis endlich, wo dieſer Monotheismus, ſeine Unfähigkeit jener Anerkenntniß für das Unvermögen und — die Ohnmacht des Gedankens ſelbſt, der ein blos abſtracter ſei, haltend, ſich als atheiſtiſcher Egoismus vollendet, jeder Verſuch, andächtig zu ſein, als ein thörigtes Beginnen aufgegeben wird, und hiermit die denkende Subjectivität neben ihrer Unabhängigkeit vom Object das Aeußerſte ihrer Abhängigkeit von ſich — eine Unfreiheit, welche ſich die Freiheit ſelbſt zu ſein dünkt, — erreicht hat.

In der Religion Abrahams und der Iſraeliten hingegen iſt der Gedanke, begründend ihre Erkenntniß des Geſetzes, als des ihnen von Gott allein gegebenen, nicht nur — da es zuoberſt das Geſetz iſt, ihm, dem allein wahren, zu vertrauen, und ihn allein anzubeten, — der Grund ihrer Unabhängigkeit von der Objectivität und — Imagination, ſondern wird er auch, oder vielmehr Gott ſelbſt, der ja ſich, als den allein wahren, geoffenbart habe, für denſelben von ihnen anerkannt, und bringt eben ihre Anerkenntniß, durch Gott vom Götterdienſt und allem, was damit zu-

ſammenhängt, befreiet, oder davor bewahrt zu ſein, — ſie, die der abſtracte Monotheiſt, in dem Wahne, ſeine Denkfreiheit ſei die befreiende und bewahrende Macht, entſchieden von ſich ablehnt, — die Möglichkeit einer Andacht, mittelſt der Reflexion auf das Geſetz und — die Geſchichte, mit ſich, die in ihrem Anfange, wie auf jeder Seite objectiv-frei, ſo ſubjectiverweiſe entweder frei oder unfrei, und wenn frei, eine beſchränkt-freie Andacht iſt d. h. nur irgend einen Grad der Freiheit hat. Denn ſo wenig, angehend den Polytheismus, die vorſtellende Intelligenz durch ihre Ahnung des einzigen Gottes dazu, die denkende zu ſein, und zur Unabhängigkeit von der Objectivität genöthigt wird; — Gott duldet die Vielgötterei, — ſo wenig auch iſt, angehend den concreten Monotheismus, die denkende durch den ihr in ſeiner Macht ſich mittheilenden Gedanken deſſelben dazu, an ihm Theil zu nehmen, ſomit zu der eben genannten Unabhängigkeit, und zu der von der Subjectivität, zur Befreiung von ihr ſelbſt, genöthigt; — Gott befreiet von, und bewahrt vor der Vielgötterei ſein Volk, indem zugleich es ſelbſt, in der Anerkenntniß ſeiner, als des einzigen, ſich von ihr befreiet und frei erhält, und er läßt zu, daß es, indem auf der Seite ſeines Verhältniſſes zu ihm von der Welt und ſich unabhängig, und ſeine unbedingte Abhängigkeit von ihm — — ſich für ſeinen Knecht — anerkennend, auf der ſeines Verhältniſſes zu ſich ſelbſt das von ſich abhängige ſei, und in dieſer Abhängigkeit ſeine Anhänglichkeit an ſich bis zu dem Grade ſteigere, wo von ihm in der Gewißheit ſeiner, als des auserwählten, der Gedanke andern Völkern coordinirt zu ſein, beharrlich verabſcheuet, und der Untergang ſeiner ſelbſt, mithin auch der Religion, welche, als die ſeinige, wie nach ihrem Urſprunge, ſo nach ihrem Inhalte und deſſen Form, die allein wahre ſei, für unmöglich geachtet wird. — Subjectiv alſo, wie im abſtracten Monotheismus, wenn er ſich vornimmt, andächtig zu ſein, iſt hier der Anfang der Andacht und ſie ſelbſt nicht, da ſie ja mittelſt der Reflexion auf die Erkenntniß des von Gott gegebenen Geſetzes

und — der Geſchichte als ſeiner That, und in der Theilnahme des Subjects, dem von der Subjectivität unabhängigen, und ſeinem Denken die Richtung auf ihn ſelbſt und auf ſeinen Gegenſtand gebenden, Gedanken beginnt, objectiv, wie im Polytheismus, iſt er und ſie auch nicht, denn ſie hebt nicht in irgend einem Gegenſtande der Vorſtellung, in einem Bilde u. dgl., ſondern in der durch den objectiv-unabhängigen Gedanken Gottes begründeten Erkenntniß des Geſetzes an, und hat, als Andacht, den Gegenſtand, den dieſer Gedanke hat, und der, wie kein Subject, ſo kein Object iſt, zu dem ihrigen. Aber objectiv-frei iſt ihr Anfang und ſubjectiv-frei vermag er und ſie ſelbſt zu ſein. Wie ſeinen Göttern gegenüber, ſo hat und verlangt in ihr der Menſch vor dem alleinigen Gott keine Selbſtſtändigkeit für ſich, nur mit dem Unterſchied, daß dort ſein Verhalten, obzwar mit Vorbehalt, — nämlich in der beliebigen Anbetung bald des einen, bald des andern — objectiv-unfrei, und abſtracterweiſe ſubjectiv-frei, hier dagegen in der Anerkenntniß ſeiner unbedingten Abhängigkeit von dem Einzigen, und in ſeiner, ihn allein zu ihrem Gegenſtande habenden Andacht objectiv-frei iſt, ſubjectiv aber unfrei oder frei, und als frei nur beſchränkt frei ſein kann.

Subjectiv-frei auf die am wenigſten beſchränkte Weiſe iſt die Andacht in ihrem Anfange, wenn der Verſtändige, wie Abraham vertraut mit dem Gedanken Gottes, nicht nur dazu, daß er ſeine Gedanken auf ihn richte, kaum des Gedächtniſſes, der Erinnerung an das Geſetz und der Reflexion auf daſſelbe, bedarf, ſondern auch in der Richtung ſelbſt, als der zugleich vom Endlichen — von ihm und der Welt — weg, ſeiner ſelbſt kaum noch eingedenk iſt, und in ihr weder vorſtellellend, wie der Polytheiſt, in der auf den Gegenſtand ſeiner Ahnung, noch abſtract-denkend, wie der egoiſtiſche Monotheiſt in der auf ſein idealiſirtes Ebenbild, ſondern die Erkenntniß des allein wahren, als des wirklich perſönlichen Gottes, und durch ſie allen Völkern erreichbare Freiheit ahnend ſich verhält, aber auch weder, beſorgt für ſich und ſeine Nachkommenſchaft, mit Verlangen der Zukunft entgegen harrt,

noch, ſich den freigebornen Sohn ſeines Vaters wiſſend, mit Stolz zur Vergangenheit und auf ſeine Abſtammung zurück ſieht, ſondern, an die Gegenwart gewieſen, den Gegenſtand des ewigen Gedankens ſolchermaßen zu dem ſeines Denkens hat, daß ihm in ihr das abſtracte Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt, und die Möglichkeit deſſelben, ſich durch die Perſönlichkeit zu bedingen, — Ich für meine Perſon — gleichgültig, und er nahezu der Freiheit theilhaftig iſt, in welcher die Perſönlichkeit ſich durch die Ichheit, dieſe negirend, oder in ſich aufhebend, vermittelt. „Laß nicht Zank ſein zwiſchen mir und dir", ſagt Abraham zu Lot, „denn wir ſind Gebrüder. Wähle! Willſt du zur Linken, ſo will ich zur Rechten, oder willſt du zur Rechten, ſo will ich zur Linken." Hat dagegen in dieſem Verhältniß der denkenden Subjectivität zu ihr ſelbſt, indem ſie, zu dem einzigen Gott ſich verhaltend, ihre unbedingte Abhängigkeit von ihm anerkennt, und er, dem Weſen nach, von ihr, als der perſönliche vorgeſtellt wird, ſich dieſelbe durch die Form der Perſönlichkeit vermittelt, ſo iſt, obgleich ſie ſelbſt, wie bei Moſes und den Propheten, ſich, ohne Dazwiſchenkunft und Mithülfe eines Dritten, des Geſetzes, als des von Gott allein gegebenen, erinnern, und in ihrer Unterwerfung unter ihn gegen ſeinen Verſtand und Willen den eignen gänzlich verläugnen, dennoch in jener Vermittelung durch die Unterordnung der Perſönlichkeit unter ſie, die Subjectivität ſelbſt, — oder unter die Ichheit — die Freiheit des Anfanges ihrer Andacht eine viel enger beſchränkte, als in der zuerſt genannten Weiſe. Einerſeits nämlich in die Vergangenheit blickend und eingedenk des Erzvaters Abraham's, Iſaak's, Jakob's, ſo wie des Geſetzes, das Gott ihm für ihn und ſeine Nachkommenſchaft gegeben, und der Wege, die er ihn geführt habe, andererſeits auf dieſe Nachkommenſchaft theils in der Gegenwart, theils in der Zukunft hinſchauend, und in dieſer Reminiscenz und Reflexion zugleich an dem ewigen Gedanken des allein wahren Gottes Theil nehmend, hat der Verſtändige, indem durch eben dieſen Gedanken zur Rich-

tung ſeines Denkens auf den Gegenſtand deſſelben determinirt, und von demſelben nie ablaſſend, fremden Göttern ſich nie zuwendend, — er ein rechter Seher und ein Prophet, der keines Propheten, welcher ihn an das Geſetz ꝛc. erinnere, bedarf, — aus Intereſſe an der Nachkommenſchaft des Erzvaters, als dem von Gott auserwählten Volke, und an ſich, der ja auch ein Beſchnittener iſt, und mit zu dieſem Volke gehört, nur nicht dem allein wahren Gott gegenüber, aber, als deſſen unwandelbar getreuer Knecht, für ſein Volk und für ſich, — Ich, Moſes, von Jehova geſandt, verkündige ꝛc. — die Perſönlichkeit zu der ſeinigen, und ſie, als die ſeinige geltend gemacht, und kann er eben darum, ſo vollkommen übrigens die Selbſtverläugnung ſei, mit der von ihm an den Schöpfer und Herrn der Welt, — den ewig treuen Gott ſeines Volks — gedacht, und das Volk zu gleicher Anerkennung, Anbetung und Ergebung aufgefordert werde, ſich im Anfange ſeiner Andacht und in ihr ſelbſt weder deſſen, daß er zugleich auf daſſelbe, als das vor allen andern von Gott begünſtigte, obſchon zum öftern undankbare, gottvergeſſene ꝛc. reflectire, enthalten, noch auch, ſogar, wenn er ihm, falls es in ſeiner Ruchloſigkeit fortfahre, den Untergang ankündigt, ſeinen Vorrang vor allen andern unbeachtet laſſen, und die Hoffnung aufgeben, daß ihm, da aus ihm das Heil für alle andern komme, und von ihm endlich das Geſetz wieder treu werde befolgt werden, derſelbe verbleibe, und es ſelbſt, regiert von Gott durch ſeinen Geſandten — den Befreier und Fürſten aller Völker — nimmer vergehe. Somit iſt hier die Freiheit der Andacht ſogleich in ihrem Anfange, obſchon in ihm zugleich auf das Verhältniß des einzigen Gottes zu allen andern Völkern und auf ſeine Liebe und Barmherzigkeit gegen ſie alle reflectirt werde, dennoch eine, wenn nicht durch Nationalſtolz, wenigſtens durch den iſraelitiſchen Nationalgeiſt ſubjectiv-beſchränkte. „Hielt Moſes ſeine Hände empor, ſo ſiegte Iſrael, wenn er aber ſeine Hand niederließ, ſiegte Amalek.“ Und richtet David ſeine Gedanken auf den Herrn, ſo geſchieht es ſelten, ohne daß

er den Feinden des Herrn, ſeines Volkes und den ſeinigen flucht und ſie verflucht.

Noch enger jedoch, ja auf's engſte beſchränkt, iſt dieſe Freiheit, als die dieſes Volkes ſelbſt. Denn ſeine Andacht hebt an 1) lediglich innerhalb der von ihm ſelbſt zu der ſeinigen zwar gemachten, aber ihm zuvor oder zugleich gegebenen Erinnerung, mithin ſo, daß der ewige, ihm ſich mittheilende Gedanke Gottes, — er, der nothwendige Grund der Erkenntniß des von Gott allein gegebenen Geſetzes und ſeiner Geſchichte, — nur mittelſt eben der, ihm von außen her durch Propheten und Prieſter, durch Opfer- und andere Feſte gegebenen Erinnerung an das eine und die andere, Grund der Freiheit iſt, mit der ſie beginnt. Fängt ſie aber, ſtatt in der Reminiscenz und mittelſt der Reflexion auf das Geſetz oder die Geſchichte, 2) mit Betrachtung der Welt, als dem Werke der Macht, Weisheit und Liebe Gottes an, und ſetzt ſie ſich in dieſer Betrachtung fort, ſo iſt es doch nicht geradezu, ſondern gleichfalls nur in Folge ſolcher Erinnerung, — z. B. im Abſingen eines mitgetheilten, den Schöpfer preiſenden Pſalms u. dgl. — und hat ſelbſt die Contemplation der Natur, als dieſer Anfang, die Reflexion auf das allein von Gott ſeinem Volk gegebene Geſetz und auf die Geſchichte, als ſeine That, zur Vorausſetzung ihrer Möglichkeit. Die Freiheit des Anfanges hat 3) obzwar die Andacht ſelbſt, wie ſich zugleich in ihr das Volk zu ſich ſelbſt verhält, zur Ehrfurcht vor Gott wird, und es durch ſie über ſich ſelbſt erhoben wird, an ſeiner Reflexion auf es ſelbſt, als das von Gott vor allen anderen auserkorene, eine Schranke; das Geſetz ꝛc. beachtend, kann es ſeine Gedanken nicht auf Gott richten, ohne dabei ſich vor allen andern als ſein Volk im Andenken zu haben, und nicht ohne, indem ihm gegenüber eine Selbſtſtändigkeit verlangend, und im Gefühl der Ehrfurcht vor ihm über ſich erhaben, in ſeiner Selbſtſtändigkeit gegen die andern ſie alle unter ſich zu ſehen, oder: nicht ohne daß ſein Geiſt, — die perſonificirte Ichheit, als der iſraelitiſche Nationalgeiſt —

in der Reflexion auf, ſeinen Vorzug vor allen anderen wenigſtens Anwandlungen von Nationalſtolz habe; es kann zu keinem andern ſagen: wir ſind Gebrüder, willſt du zur Rechten, ſo will ich zur Linken. Denn es beſteht — und muß darauf beſtehen, daß ihm allein die Rechte gebühre. Wenn aber in dieſem Punkte die Freiheit der beginnenden Andacht auch bei ſeinen Führern, Regenten und Propheten beſchränkt war, ſo blieb ſie doch darin, daß von ihnen nicht ſowohl auf den Vorzug, den das Volk — als vielmehr auf Gott, der ihm denſelben gegeben habe und wieder nehmen könne, reflectirt wurde, die größere. Zwar verhält es, wie ſie und ſein Stammherr, ſogleich im Beginn ſeiner Andacht ſich weder vorſtellend, noch abſtract-denkend, ſondern den allein wahren Gott — und ihn in ſeinem, durch ihn ſelbſt ihm gewordenen Gedanken anerkennend, aber zugleich ſo, daß in ſeiner Reflexion auf den Vorrang, den es vor allen übrigen Völkern habe, die abſtracte und nur geſchichtlich-beſtimmte Abhängigkeit ſeiner von ihm ſelbſt zur beharrlichen Anhänglichkeit an es ſelbſt: — wir Iſraeliten, Abrahams freie Söhne, wir, das Volk Gottes, — ihm ſelbſt ſomit eine Verläugnung ſeiner, ähnlich der ſeiner Führer und Propheten, dieſer ſtets treuen Knechte Gottes, wo nicht unmöglich, doch ſehr erſchwert, und die in ihrem Anfange ſubjectiv-freie Andacht zu der in ihm, in ihrer Fortſetzung und in ihrem Ziel ſubjectiv-unfreien wird. Nämlich in dem Grade der Beſchränkung ihrer ſubjectiven Freiheit, wo ſie nahe daran war, dieſelbe gänzlich einzubüßen, hat 4) das Volk eine Erfüllung der von Gott dem Abraham gethanen, und durch die Propheten für das jüdiſch-nationale Bewußtſein in der Vorſtellung des Meſſias wiederholten Verheißung verlangt und erwartet, die lediglich nach ſeinem Sinne und dieſem, ſeinem Bewußtſein gemäß ſei, und die, wenn ſie dieſer Erwartung entſprochen hätte, keine Befreiung von der nationalen Selbſtſucht, ſondern eine Befeſtigung derſelben geweſen wäre. Die Verheißung wurde auf das vollkommenſte, und eben darum nicht im jüdiſchen, noch in irgend

einem anderen Volksgeiſte, ſondern in dem der ewigen, alle Völker mit gleicher Liebe umfaſſenden Wahrheit erfüllt, und wohl gaben und geben fort und fort, ſie für erfüllt anerkennend, einzelne Individuen aus dem jüdiſchen Volk die Anſprüche an den, ihm durch Gott zwar gewordenen, aber nicht, wie der Gedanke Gottes, gleich ewigen Vorzug deſſelben vor allen anderen Völkern, desgleichen an die ſtetige Fortdauer ſeiner ſelbſt und ſeiner Religion, nach ihrem Inhalte und ihrer Form, auf, allein das Volk ſelbſt in ſeiner Totalität beharrt, wie, obgleich in alle Welt zerſtreut, bei ſich, ſo bei ihnen, und kann ſchon deswegen die ſeinen Vätern gethane Verheißung noch keineswegs für erfüllt anerkennen, ſondern muß, wie bisher, ihrer Erfüllung, nach ſeinem Sinn und Geiſt, entgegen ſehen. Aber hiermit auch, und ſchon damit, daß ihre wirkliche Erfüllung von ihm gleich Anfangs als eine blos vorgebliche verhöhnt, und als Beeinträchtigung ſeiner ſelbſt ſtolz und ſchnöde verabſcheut wurde, iſt ſeine Andacht, wo, wie und ſo oft es durch den ewigen Gedanken Gottes determinirt, ſeine Gedanken auf ihn allein richte, und vom Gefühl der Ehrfurcht tief ergriffen werde, ſubjectiv-unfrei geworden. Denn ſah es zuvor andere, vorab die polytheiſtiſchen Völker blos unter ſich, dem von Gott auserwählten, ſo wurden ihm nunmehr alle, ſo viele ihrer, denen das der Menſchheit dargebotene und ſich darbietende Heil Anfangs doch nur eine Thorheit, — und daſſelbe anzuerkennen, durch die abſtracterweiſe ſubjectiv unbeſchränkte Freiheit ihres Götterdienſtes leichter war, als ihm in der eng beſchränkten ſeiner Gottesverehrung zu dieſer Anerkenntniß und zur — Erkenntniß kamen, auf das tiefſte verächtlich und zum größten Aergerniß, und ſchloß jetzt der jüdiſche Nationalgeiſt ſich vollends egoiſtiſch in ſich ſelbſt ab. Ihm in dieſer Abgeſchloſſenheit müſſen wohl die Reſultate ſogar einer abſtract-monotheiſtiſchen Kritik, wenn ſie nur nicht eine Alles zermalmende iſt, — als gegen die er, um das ihm, vom Erzvater her, theure Bewußtſein ſeiner unbedingten Abhängigkeit von Gott, dem Herrn

zu retten, ſelbſt zu dem ontologiſchen Argumente eines Erzbiſchofs greift, — willkommen ſein, und noch entſchiedener wird er den gleichfalls abſtract-monotheiſtiſchen Lehren des zwar nicht nationalen, aber in den Nationen — zur Zeit beſonders in der deutſchen — umher polternden Geiſtes beipflichten, der die Menſchwerdung Gottes — als in welcher eben das, der Menſchheit ſich darbietende, Heil ihr wirklich dargeboten iſt, — ſogar ihrer Möglichkeit nach leugnet, und alſo, wie ſehr übrigens auch er das ontologiſche Argument des gedachten Erzbiſchofs reſpectire, die Frage deſſelben: cur Deus homo? für abſurd halten muß. Indeß, obwohl dem einen, was dieſer andere gegen beſagtes Dogma und ähnliche aus alten heiligen und ſonſtigen Schriften eruirt, edirt und commentirt, erwünſcht und genehm iſt, vermag doch der andere nicht, ihn zum — Proſelyten zu machen. Im Gegentheil, wie das jüdiſche Volk endlich mit bleibendem Abſcheu das Götterweſen von ſich gewieſen hat, und nunmehr die Klage des Propheten, daß es fremden Göttern nachlaufe, und mit ihnen auf allen Höhen buhle, verſtummt iſt, eben ſo hat daſſelbe nicht nur die von ſeinen Vätern geahnete und nun damit, daß Gott Menſch geworden, wirklich gewordene Erkenntniß des ewigen Verhältniſſes, worin er zu ſich ſelbſt iſt, verachtet und verabſcheut, und ſich ſomit, — ſie für ſeine Andacht conſtanterweiſe ablehnend — außer Stand geſetzt, dieſelbe ſubjectiv-frei anzufangen, ſondern iſt es auch der Ueberzeugung, daß Gott allein das Geſetz gegeben, und nicht der Menſch ſich ihn, ſondern er dem Menſchen ſich geoffenbart habe, unerſchütterlich treu geblieben, und muß ſogar der Unbefangenſte im Volke, — der weiſe Nathan Leſſings — in der Fabel von den drei Ringen, wenigſtens einen derſelben, welcher dieſer nun ſei, für vom Vater lediglich gegeben, alſo weder für nachgemacht, noch überhaupt für gemacht halten. In dieſer Ueberzeugung aber, gegründet auf das in Gott ewige Verhältniß des Menſchen zu ihm, weiß das Volk, ſelbſt noch wo auf der Seite ſeines Verhältniſſes zu ihm ſelbſt die Abhängigkeit

ſeiner von ihm ſelbſt ihr Extrem erreicht hat, ſich von Gott unbedingt-abhängig, — ſich ſeinen Knecht, — und kann alſo daſſelbe nicht zu jener abſtract-denkenden Subjectivität herabſinken, die ihre Ueberzeugung auf das Verhältniß ihrer zu ſich ſelbſt gründet, und ſich, indem ihr, ihr, indem ſich, treu, die Knechtſchaft ihrer ſelbſt für ihre Freiheit ſelbſt hält; das Joch, welches der denkfreie Denk-Gläubige trägt, und unter dem er eben der Ueberzeugungstreue iſt, nimmt der weiſe Nathan, wie ſein Volk, nicht auf ſich, und läßt er ſich nicht auflegen. Ihrem Anfang nach ſchon darin, daß, ſeit die dem Erzvater gewordene und durch die Propheten beſtimmter wiederholte Verheißung in Erfüllung gegangen iſt, ſich zur Erinnerung des Volkes an das Geſetz immerfort die Vorſtellung dieſer Erfüllung als einer blos vorgeblichen geſellt, iſt ſeine Andacht nunmehr auch darin auf das Entſchiedenſte ſubjectiv-unfrei, daß mit ihr, bei dem Nothſtande des unter die anderen Völker zerſtreuten, aus dem es, wenn gleich ſeine Individuen aller ſtaatsbürgerlichen Rechte theilhaftig würden, dennoch nicht heraus kann, indem ſie anhebt, das Gefühl dieſer Noth und die nichtige Hoffnung einer endlichen Abhülfe derſelben, durch Erfüllung der den Völkern gethanen Verheißung, verknüpft iſt, und ſie ſelbſt, vor dieſem Gefühl und dieſer Hoffnung im Verhältniß des Volkes zu ihm ſelbſt, kaum noch zum erhebenden Gefühl der Ehrfurcht vor Gott werden kann, ſondern ſich faſt gänzlich in eine ſuperſtitiöſe Sehnſucht auflöſt.

Solcherweiſe a. vorerſt in irgend einem Grade ſubjectivfrei — und dann eben ſo unfrei anfangend, iſt nun aber die Andacht ſelbſt b. als das in dem Gedanken Gottes fort und fort auf deſſen Gegenſtand — auf Gott allein — gerichtete Denken ſubjectiv-durchaus unfrei. Das jedoch, daß ihm der Gedanke die Richtung auf ſeinen Gegenſtand giebt, macht ſie nicht unfrei, noch das Subject, deſſen Andacht ſie wird und iſt, von demſelben abhängig, denn dazu, daß es die ihm gegebene Richtung nehme, wird es weder von ihm, noch von ſeinem Gegen-

stande genöthigt. Dadurch vielmehr, daß es vorerst nicht das in der Erkenntniß — sondern nur ein in dem Gedanken Gottes an ihn Denken zu sein vermag, und wenn nicht in ihm sich haltend, wieder zum Vorstellen werden, hiermit aber — als abgöttische Andacht in der bloßen Ahnung —, seine objective Freiheit einbüßen muß, ist es subjectiv-unfrei. Doch hat diese Unfreiheit der Andacht selbst, wie die Freiheit ihres Anfanges, auch verschiedene Grade. Es ist nämlich zwar der unendliche Gedanke, in welchem, und der unendliche Gegenstand desselben, an welchen der Verständige, sich von ihm für unbedingt abhängig anerkennend, denkt, allein eben durch diese seine Anerkenntniß, und durch die Nothwendigkeit, mit der die Erkenntniß Gottes in dem ewigen Verhältniß seiner zu ihm selbst, sich selbst durch den Gedanken desselben, im Verhältniß der Welt und des Menschen zu ihm, bedingt, ihn also zur Bedingung, und in Ansehung des ihrer selbst fähigen Subjects zur Voraussetzung hat, — somit durch die Nothwendigkeit, in welcher vom Heidenthum aus der concrete Monotheismus als solcher oder als der des Judenthums dem des Christenthums vorhergeht — hat das in dem unendlichen Gedanken, der zwar sub- und objectiv unabhängig, selbst ewig, aber doch nur die Bedingung der Erkenntniß ist, an den Unendlichen Denken die Bestimmtheit des endlichen.

Schon die — ungezwungene — Theilnahme des sich denkenden Subjects, des Ich, an dem Gedanken Gottes ist ein Denkact, des an ihm Theilnehmen ein Denken, mittelst dessen er, der nicht gewordene und nicht gemachte, von ihm zu dem seinigen gemacht wird; und schon dieser Denkact ist, sogar abgesehen davon, daß derselbe, in der Religion des Verstandes, durch die Reminiscenz angehend das Gesetz — einen Gedächtniß- und durch die Reflexion auf dasselbe, — gleichfalls einen Denk-Act, veranlaßt wird, indem sein Princip eben das Subject, er also von der Ichheit abhängig ist, ein gegen den von dieser unabhängigen und zu dem ihrigen, mittelst seiner, gemachten Gedanken

endlicher; durch ein von mir abhängiges, durch mein Denken, alſo durch ein endliches gelange ich dazu, daß der von ihm, von mir und der Objectivität unabhängige — daß der unendliche Gedanke des Unendlichen der meinige wird. Aber abhängig von der Subjectivität iſt das Denken, wie ſie ſelbſt, als die ſich denkende im Verhältniß ihrer zu ihr ſelbſt und in ihrer Abhängigkeit von ihr ſelbſt, unfrei; „ſomit wäre ſchon ihr an dem Gedanken Gottes Theilnehmen ein keineswegs freies, ſondern unfrei, und die Andacht bereits in ihrem Anfange eine ſubjectiv-durchaus oder ſchlechthin unfreie?“ Freilich wohl! die Subjectivität ſelbſt hält jedoch von ihrem Denken, als jenem Theilnehmen, dieſe Unfreiheit dadurch ab, daß ſie ſelbſt aus dem in ſeiner Macht ſich ihr mittheilenden Gedanken, oder zuvörderſt aus der durch ihn begründeten Erkenntniß des Geſetzes Veranlaſſung nimmt, das Denken — und Wollen ſeines Gegenſtandes nicht nur von dem ihrigen zu unterſcheiden, ſondern daſſelbe auch als ein ganz anderes, wie das ihrige zu denken; der Verſtand und Wille Gottes iſt nicht nur von dem des Menſchen verſchieden, ſondern auch ein ganz anderer, als der menſchliche. Dieſes, das göttliche Denken von dem menſchlichen unterſcheidende — noch mehr: dieſes das göttliche als weſentlich anderes, nämlich als das unendliche und ewige, Denken hebt nun zwar die Abhängigkeit des Denkacts von der Intelligenz, die mittelſt ſeiner ihre Andacht beginnt, alſo ſeine Endlichkeit nicht auf, aber verhindert doch, daß er ſich, oder ſie ihn für den unendlichen Gedanken, wie wenn derſelbe durch ein Regiren aller Endlichkeiten ihr Werk und ſie ſeine Schöpferin wäre, geltend mache. Vielmehr, theilnehmend an dem unendlichen Gedanken, ſo daß er der ihrige, und ſie ſelbſt ihrer unbedingten Abhängigkeit von ſeinem Gegenſtande, nicht fühlend, noch vorſtellend, ſondern denkend ſich bewußt wird, und zugleich Veranlaſſung auf die eben-genannte Weiſe nehmend, den Verſtand und Willen ſeines Gegenſtandes als einen ganz anderen, wie den ihrigen zu denken, hat ſie, da das dieſe Veranlaſſung Nehmen, wie jenes

Theilnehmen, ein Denken und ihr Denken iſt, ſchon den Anfang gemacht, — einen Anfang, der ſich allerdings erſt in der Erkenntniß Gottes fortſetzt und vollbringt, — die Negation aller Endlichkeiten in dem Gedanken deſſelben für durch ihn, deſſen Gedanke er iſt, ewig bewirkt, ihr Denken aber für endlich, alſo für von ihm in ihm negirt: — eure Gedanken ſind nicht meine Gedanken, — und ihr Verhältniß zu ihm für ein ſolches anzuerkennen, in welchem das Höchſte ſei, daß ihr durch ihn ſein Gedanke mitgetheilt, und ſie deſſelben, als des unendlichen, theilhaftig werde. So beginnt und vermag ihre Andacht, als die Richtung ihres Denkens, mit ihrer Anerkennung ſeiner Endlichkeit, von ihr ſelbſt und der Welt weg auf den Unendlichen hin, ſubjectiv-freier Weiſe zu beginnen.

Aber als die Andacht ſelbſt blos in dem Gedanken Gottes iſt ſie, wie geſagt, indem objectiv gänzlich frei, ſubjectiverweiſe gänzlich unfrei; denn in ihm ſich haltend, iſt das an Gott Denken des Verſtändigen zugleich als ſein ſich von ihm abhängig Denken, und ſelbſt als das von ihm ſelbſt, deſſen Denken es iſt, abhängige, lediglich ein Reflectiren auf das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menſchen, und beider zu ihm. Gedacht in dieſem Verhältniß wird an ihn, welcher ſei der Schöpfer, der Erhalter und der alleinige Geſetzgeber der Welt und des Menſchen. Werden aber dann auch ſeine Eigenſchaften, die Macht, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit u. ſ. w. bedacht, ſo iſt es doch gleichfalls nur in eben dieſem Verhältniß, einem äußerlichen, nämlich dem Gottes jenſeits der Welt und Menſchheit zu ihr, in der er wirke, und ihrer außerhalb ſeiner zu ihm, von dem ſie abhänge. Anhebend mittelſt der Reflexion auf das Geſetz hat freilich die Andacht die durch den Gedanken Gottes begründete Erkenntniß des Geſetzes, oder die eben ſo begründete der Geſchichte, aber doch nur dieſe, noch nicht die durch eben den Gedanken bedingte Erkenntniß Gottes ſelbſt zur Vorausſetzung ihrer Möglichkeit; für ſie, wie ſie, ſelbſt als Reflexion nämlich auf beſagtes

Verhältniß, ſich fortſetzt, und auf Seiten des Andächtigen in ſeiner Beziehung zum Gegenſtande des ewigen Gedankens ſich als Gefühl der Ehrfurcht vollbringt, iſt eben dieſer Gedanke, alſo die bloße Bedingung, das Element, worin ſie ſich hält, ja von ihrem Anfang her, der nur die Reflexion auf den Nomos, nicht die auf den Logos iſt, halten muß, und worin mit ihr, wenn der Verſtändige daſſelbe für die bloße Bedingung, in was immer für einer Vorſtellung, z. B. in der einer göttlichen Verheißung, Vorherverkündigung u. dergl. anerkennt, höchſtens die ruhige Erwartung der durch es bedingten Erkenntniß, oder das ſehnſuchtsvolle Verlangen nach derſelben verknüpft iſt. Sogar noch bei dieſer Anerkenntniß iſt ſie unfrei, um ſo mehr aber, wo dieſelbe nicht anerkannt, alſo die in dem Gedanken Gottes enthaltene Möglichkeit der Erkenntniß ſeiner im Verhältniß zu ihm ſelbſt — ſie, die des Bedingten in der Bedingung — nicht geahnet, und die Vorſtellung der Bedingung, die göttliche Verheißung, oder prophetiſche Verkündigung, nur auf jenes äußerliche Verhältniß Gottes zur Welt und vornehmlich zu ſeinem auserwählten Volke bezogen wird. Die verſchiedenen Grade ihrer Unfreiheit ſind hiermit ſchon angedeutet.

Zum geringſten unfrei iſt ſie, wo der in ihr begriffene, wie eben wiederum der Erzvater, ſeiner unwandelbaren Treue gegen Gott ſich, und zwar rückſichts- und anſpruchsloſer Weiſe, bewußt, an ihn in ſeinen Eigenſchaften, an ſie in ihm, und an die Welt und den Menſchen im Verhältniß zu ihm mit einer Zuverſicht denkt, wie ſie allein das in dem Gedanken des allein wahren gegründete Vertrauen zu ihm, vereint mit dem Bewußtſein dieſer Treue gegen ihn, gewähren kann. Das Denken iſt dabei freilich noch ganz und gar auf die Bedingung als ſolche eingeſchränkt, denn die durch den Gedanken des einzigen Gottes bedingte Erkenntniß deſſelben in ſeinem ewig dreifachen Verhältniſſe zu ihm ſelbſt iſt die nur erſt mögliche; das Vertrauen des Erzvaters iſt noch nicht der dieſe Erkenntniß in ihrer Wirklich-

keit enthaltende Glaube selbst, allein jene Zuversicht giebt doch eben dem Denken, und somit der Andacht bereits eine Sicherheit, und zugleich waltet in der mit ihm, als der Andacht, verbundenen Anerkenntniß der unbedingten Abhängigkeit von Gott noch eine Zutraulichkeit, worin dasselbe, wie wenn es das unendliche Denken selbst wäre, dazu, daß es, eben als Andacht, sich seiner Endlichkeit möglichst erwehre, dessen, daß von ihm der Verstand und Wille Gottes als ein ganz anderer, wie der des Menschen gedacht werde, noch gar nicht bedarf. Die Andacht ist unfrei, denn sie kann über die Bedingung der Erkenntniß nicht hinaus, und nicht die in dieser Erkenntniß selbst sein, aber sie ist, nicht knechtisch, sondern selbst in ihrer Unfreiheit, indem erhebend, zugleich ermuthigend. Der Andächtige schlägt vor dem Gegenstande des Gedankens, in welchem er der an ihn Denkende ist, und sich nebst seiner Abkunft und — Nachkommenschaft, die er zu opfern vielmehr willig und bereit ist, gänzlich außer Acht läßt, die Augen nicht nieder, sondern wagt, ihn anzuschauen, und scheuet, durch die aus dem ewigen Gedanken Gottes ihm mittelst seines Vertrauens und seiner Treue gewordene Zuversicht der Furcht, in die Viel- und Abgötterei zu gerathen, enthoben, indem doch seine Religion die des denkenden Bewußtseins und des Verstandes ist, in ihr sogar solche Vorstellungen nicht, welche, wie die eines essenden und trinkenden Gottes, eines ihm wohlgefälligen Menschen-Opfers u. s. w., nur der Religion des Sinnes und der Bilder, und selbst dieser nur auf ihrer niedrigsten Stufe angehören. Für seine Andacht ist daher auch die Bestimmtheit in dem Gedanken Gottes, daß er der einzige, oder daß nur ein Gott — noch nicht so bedeutsam, wie die, daß er der höchste sei (אֵל עֶלְיוֹן), und eben daher geht, ob er gleich von der Vielgötterei sich auf's Entschiedenste abgewandt hat, seine Nichtachtung derselben noch keineswegs bis zum eifernden Haß gegen sie; ihre Vorstellungen können, selbst wenn er sie zu den seinigen macht, da sie ihm außer dem Gedanken des Höchsten,

welcher Himmel und Erde erſchaffen habe, nichts gelten, der objectiven Freiheit ſeiner Andacht keinen Abbruch thun.

Um Vieles mehr iſt ſie ſubjectiver Weiſe unfrei ſchon in der Obſorge für dieſe objective Freiheit und in der Vorkehrung gegen die Gefahr, daß ſie derſelben verluſtig gehe. Aus dem an Gedanken unendlich inhaltsreichen Gedanken Gottes wird vor Allem der des Einen oder Einzigen hervorgehoben; das Geſetz, neben dem Einen keine andern Götter zu haben, wird allen übrigen vorangeſtellt; der Andacht, darin, wie die des Erzvaters auch, unfrei, daß ſie auf die Bedingung der Erkenntniß eingeſchränkt bleiben muß, geſellt ſich, wie der ſeinigen nicht, die Beſorgniß bei, daß, wenn ſie nicht zugleich ein gegen die Vielgötterei gerichtetes Denken ſei, ihr ſelbſt und ihrem einzigen Gegenſtande Eintrag geſchehe; durch dieſe Beſorgniß aber und Bedachtnahme wird ſie bewegt und hiermit noch unfreier. Das, beſonders durch Reflexion auf die Geſchichte mitunter wankend werdende Vertrauen, und die, wenn auch unwandelbare, Treue, da ſie, übrigens bei aller Unterwürfigkeit des Andächtigen, aus dem Bewußtſein ſeiner Oppoſition gegen die Vielgötterei Anſprüche macht, und obzwar eben nicht für verdienſtlich gelten, wenigſtens anerkannt ſein will, gewähren ihm jene Zuverſichtlichkeit nicht, mit welcher Abraham, der ſelbſt dort, wo er ſagt: „Herr, was willſt du mir geben? Ich gehe dahin ohne Kinder, — ſiehe, der Sohn meines Geſindes ſoll mein Erbe ſein," keine Anſprüche macht, ſeine Gedanken auf Gott richtet, wie wenn der Verſtand und Wille Gottes — z. B. in dem Geſpräch mit ihm über die etwaigen Gerechten in Sodom — kein der Art nach anderer wäre, als der ſeinige. Im Gegentheil: die Intelligenz, ihrer ſelbſt als der denkenden gewiß, und als der vorſtellenden ſich bewußt, iſt hier, wenn ſie ihre Gedanken anhaltend auf den einzigen Gott richtet, nicht nur gegen ihr Vorſtellen, ſondern auch gegen das Denken, als das ihrige, ſtets auf der Hut, und ſo kommt in ihre Andacht, — wie energiſch ſie übrigens ſei, z. B. wenn es heißt: „wo ſoll ich hinfliehen vor deinem Angeſicht?

führe ich gen Himmel, so bist du da," oder: „ehe die Berge wären und der Welt Grund gelegt wurde, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit," — eine Scheu und Schüchternheit, die dem Erzvater noch gänzlich fremd ist; der treue Knecht Gottes, — der heilige Sänger oder der Prophet, — wenn er an seine Macht, Allwissenheit, Weisheit denkt, und den starken Arm Gottes, den Finger der Allmacht, das allschauende Auge nennt, oder fragt: „der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?" muß sich und denen, die ihn hören, vorhalten, und jeweilig vorsagen, daß man von ihm kein Bildniß noch Gleichniß machen solle, daß seine Augen keine fleischlichen, seine Gedanken, — die Entschlüsse und Beschlüsse mit inbegriffen, — nicht die der Menschen seien, daß nicht Opfer, sondern ein geängstigter Geist, ein geängstigtes und zerschlagenes Herz ihm gefallen u. s. w. Jenes Mißtrauen der Intelligenz gegen sie selbst, als die vorstellende, und die Obhut gegen das Denken, als das ihr eigene, hat die weitere Folge, daß, indem immer bestimmter zwischen dem Denken Gottes und dem ihrigen von ihr unterschieden wird, dieses Unterscheiden in die Andacht selbst mit eingeht, und diese demnach kaum mehr ohne den Gedanken der Unerforschlichkeit und Unerkennbarkeit dessen, der ihr Gegenstand ist, sein kann; wodurch sie dann, wie in ihrem Anfange, so in ihr selbst, freilich wohl vor der Abhängigkeit von dem, dessen Andacht sie ist, und insofern vor der Unfreiheit bewahrt bleibt, aber die blos des Knechtes wird, und nur noch mittelst der Reflexion auf den unerforschlichen Willen des Herrn, als das erkennbare Gesetz für den Andächtigen, ermuthigend zu sein vermag. Solchermaßen ist es denn auch die Erkenntniß des von dem Herrn gegebenen Gesetzes, ingleichen die der Geschichte, als der Reihenfolge seiner Thaten und Führungen, und die Contemplation der Natur, worin das Denken zwar mit der größten Sicherheit und Zutraulichkeit, — der unendliche Gedanke aber, worin dasselbe, wie wenn es in ihm, der doch die Bedingung der Erkenntniß Gottes, und nicht blos

das Mittel zur Abwehr abgöttiſcher Vorſtellungen und geſetzwidriger Beſtrebungen iſt, ſeiner ſelbſt nicht ganz ſicher und gewiß wäre, nur mit ſtetiger Reflexion auf — und wachſam gegen ſeine Endlichkeit ſich an den Unendlichen richtet.

In dieſer faſt zaghaften Richtung behält ſomit die Religion, deren weſentlicher Inhalt der ewige Gedanke des allein wahren Gottes, innerhalb welcher aber die Andacht in dieſem Grade unfrei, und welche die Religion des Verſtandes iſt, ſelbſt, wo, wie bei Moſes und den Propheten, die Schilderungen der Eigenſchaften und der Werke Gottes die erhabenſten ſind, das vorſtellende Bewußtſein und zwar in der Beſtimmtheit, in der es, angehend das Geſetz und die Geſchichte, das Gedächtniß iſt, zu ihrem Elemente. War nämlich die Erkenntniß des einen und der andern vorerſt nur das Mittel, vermöge deſſen das Denken, abſtrahirend von beiden, ſich die Richtung auf den Gegenſtand des ewigen Gedankens gab, und ſo zur Andacht wurde, ſo iſt nunmehr dieſelbe, in der Reminiscenz beider, und in der Reflexion auf beide, auch das, wodurch eben das Denken, als die Andacht ſelbſt, — wie denn es ohne dieſe Erkenntniß in dem Gedanken, welcher doch der abſolut ſelbſtſtändige iſt, keine Haltung zu haben vermöchte, — ich in ihm hält, und in der Richtung auf ſeinen Gegenſtand, auf deſſen Eigenſchaften u. ſ. w. erhält. Hiermit aber kommt durch die Reflexion einerſeits auf die Geſchichte des iſraelitiſchen Volks von der Schöpfung des Menſchen an bis auf — den Propheten, deſſen Reflexion ſie iſt, andererſeits durch die auf das, von dem einzigen Gott dieſem Volke gegebene und im Allgemeinen zugleich für jedes andere beſtimmte Geſetz in die mit der Andacht verbundene Ahnung und Hoffnung des von ihm in ſeiner ewigen Liebe allen Völkern definirten Heils eine Beziehung, in der die Andacht ſelbſt noch enger auf die Bedingung der Erkenntniß Gottes eingeſchränkt, und alſo ihre Unfreiheit noch größer iſt. Denn auf der einen Seite wird den Zeitgenoſſen und Nachkommen der Erkannte, welcher der Erkenntniß des Geſetzes die Vollendung geben,

den Rathschluß Gottes in und mit der Schöpfung, und seine Gedanken und Wege offenbaren, in der Anerkenntniß seiner, des einzigen, und seines Gesetzes alle Völker vereinigen, und so der Welt Heil und Frieden bringen werde, mit stetiger Rücksicht auf die Geschichte eben des israelitischen Volkes, und so, daß es, das Volk Gottes, in ihr das Hauptaugenmerk bleibt, verkündigt. Aber schon damit befestigt sich, da diese historische Beziehung, wie jede, eine nur äußerliche ist, in der Andacht, so nahe darin das Denken an das ewige Verhältniß Gottes zu seinem Gesalbten hinangehe, der Gedanke blos eines solchen, worin er zu ihm, der von ihm in die Welt, — und zur Welt sei, in die er von ihm gesandt werde, und ist so dieser Gedanke, mit Bezug auf die Erkenntniß Gottes im Verhältniß zu ihm selbst, eine Schranke, von der die Andacht Abrahams noch frei war. Andererseits ist besagte Ahnung und Hoffnung, aus der Erkenntniß des Gesetzes, als ihrem nächsten Entstehungsgrunde, nicht ohne die Reflexion auf dasselbe, vornehmlich, wie es die Menschen warnt, sich von Gott ein Bildniß oder irgend ein Gleichniß zu machen. Ersehnt aber und gehofft, in einer oder der andern Vorstellung, auf's Bestimmteste eben in der des Messias, wird als der seinem und dann jedem Volke Heil und Segen Bringende, ein wirklicher Mensch, — Abrahams Nachkomme, aus Davids Geschlecht, — und eben dieser Hoffnung und — Aussicht verknüpft sich, bewußt oder unbewußt, in denen, die sie haben und geben, — in den Propheten, — werde immerhin sein Verhältniß zu Gott, der ihn in die Welt sende, als das innigste, und seine Macht über die Welt als die größte von ihnen vorgestellt, — da sie die treuen Knechte Gottes, und seines Gesetzes zur eigenen Befolgung, und zur Belehrung und Ermahnung bei seinem Volk stets eingedenk sind, der menschlichen Natur aber Gestalt, — Bildniß und Gleichniß, — wie Gesicht und Gehör, Freude und Leid, Leben und Tod wesentlich ist, jene Warnung des Gesetzes solchermaßen, daß durch sie aus der Ahnung und Verkündigung dessen, der da kommen werde, der Gedanke der,

in ihrem Unterſchiede von der göttlichen Natur mit derſelben zugleich ewig einigen menſchlichen Natur, — er, dem ſchon der von dem Verſtande und Willen Gottes, welcher ein anderer, als der des Menſchen ſei, entgegen iſt, — gänzlich abgehalten wird, und alſo die Ahnung oder — Weiſſagung ſelbſt, wie weit ſie reiche, nicht dahin gelangen kann, die Gottes des Menſchen, und ſeiner Menſchwerdung ſelbſt zu ſein. Statt deſſen enthält ſie, limitirt durch den Reſpect vor dem warnenden Geſetz, eine Beziehung auf ein Verhältniß des künftigen Heilandes der Welt, eines Menſchen, zum Urheber der Welt, dem ewigen Gott, welches, obzwar als das innigſte vorgeſtellt, doch gleichfalls ein nur äußerliches, nämlich das des erſchaffenen zum Schöpfer iſt. In der Andacht ſelbſt befeſtigt ſich demnach auch von dieſer Seite her der Gedanke eines ſolchen, blos äußerlichen Verhältniſſes, und iſt ſo derſelbe mit Bezug auf die Erkenntniß Gottes in dem abſoluten Verhältniß ſeiner, als des ewig Begründeten zu ihm ſelbſt, als dem ewigen Grunde, vollends eine Schranke, von welcher nicht nur die Andacht des Erzvaters, ſondern ſogar die des Heidenthums, in ſeinen Vorſtellungen der Abkunft des einen Gottes von dem andern u. ſ. w. — in ſeinen Theogonien — ſubjectiver Weiſe frei war. Als Andacht des Propheten hat ſie jedoch, obwohl ſeiner in ſie mit eingehenden, abſoluten Unterſcheidung des göttlichen Verſtandes und Willens von dem menſchlichen ſich der Gedanke der Unerforſchlichkeit des göttlichen beigeſellt, dieſen Gedanken nur darin, daß ſie ein an Gott Denken des Menſchen — nicht aber darin, daß ſie zugleich ein Ahnen des von Gott ſeinem und jedem Volke, alſo der geſammten Menſchheit beſtinirten Heils iſt, mit zu ihrem Inhalte. Denn dieſes Ahnen iſt zugleich das — unter der Vorſtellung einer von Gott dem Abraham gewordenen, jetzt zunächſt für ſein Volk wiederholten Verheißung, oder einer göttlichen Eingebung, Inſpiration u. dgl. — den ewigen Gedanken Gottes für die Bedingung der Erkenntniß ſeiner im Verhältniß zu ihm ſelbſt Anerkennen, und mit Bezug auf die Noth des Volkes, ein Ver-

den Rathſchluß Gottes in und mit der Schöpfung, und ſeine Gedanken und Wege offenbaren, in der Anerkenntniß ſeiner, des einzigen, und ſeines Geſetzes alle Völker vereinigen, und ſo der Welt Heil und Frieden bringen werde, mit ſtetiger Rückſicht auf die Geſchichte eben des iſraelitiſchen Volkes, und ſo, daß es, das Volk Gottes, in ihr das Hauptaugenmerk bleibt, verkündigt. Aber ſchon damit befeſtigt ſich, da dieſe hiſtoriſche Beziehung, wie jede, eine nur äußerliche iſt, in der Andacht, ſo nahe darin das Denken an das ewige Verhältniß Gottes zu ſeinem Geſalbten hinangehe, der Gedanke blos eines ſolchen, worin er zu ihm, der von ihm in die Welt, — und zur Welt ſei, in die er von ihm geſandt werde, und iſt ſo dieſer Gedanke, mit Bezug auf die Erkenntniß Gottes im Verhältniß zu ihm ſelbſt, eine Schranke, von der die Andacht Abrahams noch frei war. Andererſeits iſt beſagte Ahnung und Hoffnung, aus der Erkenntniß des Geſetzes, als ihrem nächſten Entſtehungsgrunde, nicht ohne die Reflexion auf daſſelbe, vornehmlich, wie es die Menſchen warnt, ſich von Gott ein Bildniß oder irgend ein Gleichniß zu machen. Erſehnt aber und gehofft, in einer oder der andern Vorſtellung, auf's Beſtimmteſte eben in der des Meſſias, wird als der ſeinem und dann jedem Volke Heil und Segen Bringende, ein wirklicher Menſch, — Abrahams Nachkomme, aus Davids Geſchlecht, — und eben dieſer Hoffnung und — Ausſicht verknüpft ſich, bewußt oder unbewußt, in denen, die ſie haben und geben, — in den Propheten, — werde immerhin ſein Verhältniß zu Gott, der ihn in die Welt ſende, als das innigſte, und ſeine Macht über die Welt als die größte von ihnen vorgeſtellt, — da ſie die treuen Knechte Gottes, und ſeines Geſetzes zur eigenen Befolgung, und zur Belehrung und Ermahnung bei ſeinem Volk ſtets eingedenk ſind, der menſchlichen Natur aber Geſtalt, — Bildniß und Gleichniß, — wie Geſicht und Gehör, Freude und Leid, Leben und Tod weſentlich iſt, jene Warnung des Geſetzes ſolchermaßen, daß durch ſie aus der Ahnung und Verkündigung deſſen, der da kommen werde, der Gedanke der,

in ihrem Unterschiede von der göttlichen Natur mit derselben zugleich ewig einigen menschlichen Natur, — er, dem schon der von dem Verstande und Willen Gottes, welcher ein anderer, als der des Menschen sei, entgegen ist, — gänzlich abgehalten wird, und also die Ahnung oder — Weissagung selbst, wie weit sie reiche, nicht dahin gelangen kann, die Gottes des Menschen, und seiner Menschwerdung selbst zu sein. Statt dessen enthält sie, limitirt durch den Respect vor dem warnenden Gesetz, eine Beziehung auf ein Verhältniß des künftigen Heilandes der Welt, eines Menschen, zum Urheber der Welt, dem ewigen Gott, welches, obzwar als das innigste vorgestellt, doch gleichfalls ein nur äußerliches, nämlich das des erschaffenen zum Schöpfer ist. In der Andacht selbst befestigt sich demnach auch von dieser Seite her der Gedanke eines solchen, blos äußerlichen Verhältnisses, und ist so derselbe mit Bezug auf die Erkenntniß Gottes in dem absoluten Verhältniß seiner, als des ewig Begründeten zu ihm selbst, als dem ewigen Grunde, vollends eine Schranke, von welcher nicht nur die Andacht des Erzvaters, sondern sogar die des Heidenthums, in seinen Vorstellungen der Abkunft des einen Gottes von dem andern u. s. w. — in seinen Theogonien — subjectiver Weise frei war. Als Andacht des Propheten hat sie jedoch, obwohl seiner in sie mit eingehenden, absoluten Unterscheidung des göttlichen Verstandes und Willens von dem menschlichen sich der Gedanke der Unerforschlichkeit des göttlichen beigesellt, diesen Gedanken nur darin, daß sie ein an Gott Denken des Menschen — nicht aber darin, daß sie zugleich ein Ahnen des von Gott seinem und jedem Volke, also der gesammten Menschheit destinirten Heils ist, mit zu ihrem Inhalte. Denn dieses Ahnen ist zugleich das — unter der Vorstellung einer von Gott dem Abraham gewordenen, jetzt zunächst für sein Volk wiederholten Verheißung, oder einer göttlichen Eingebung, Inspiration u. dgl. — den ewigen Gedanken Gottes für die Bedingung der Erkenntniß seiner im Verhältniß zu ihm selbst Anerkennen, und mit Bezug auf die Noth des Volkes, ein Ver-

Gottes und seines Volkes, die Möglichkeit, daß die Nation, der es kund gethan, und mit der zugleich durch es nur jeweilig, nicht stets und allenthalben jede andere aufgerufen wird, in der Reminiscenz der Einheit ihres Ursprungs sich selbst ausschließlich ergeben, wie sie ist, sogar bei ihrem lautersten Denken an Gott, mithin, wenn auf die seiner würdigste Weise andächtig, sich selbst, die hochadelige, durch alle Geschlechtsfolgen hindurch ungemischten, reinen Blutes, nicht unbeachtet lasse, und ihr der tiefere, über sie selbst hinausreichende Inhalt, den es hat, — der christliche und apostolische des prophetischen Wortes — gänzlich entgehe, sie selbst aber, durch ihren Egoismus seine Wirksamkeit in ihr verhindernd, zugleich durch es, das weissagende, ausgesprochen von dem Propheten in seiner Nationalität, verhindert werde, seine Erfüllung, nicht nach ihrem Sinn und Geist, sondern im Geiste des Ewigen, zu hoffen und zu erwarten, und durch diese Hoffnung über sich selbst gehoben, wenigstens ermuthigt, ihre Gedanken auf ihn zu richten, endlich aber, nachdem dieselbe erfüllt worden, in jeder Beziehung froh und frei andächtig zu sein.

Dem Volke, welches ursprünglich mittelst der Erinnerung an seine Geschichte und an das Gesetz den unabhängigen Gedanken des allein wahren Gottes zu dem seinigen macht, ist das in diesem Gedanken und kraft seiner die Möglichkeit der durch ihn bedingten Erkenntniß Gottes Ahnen so äußerlich, wie besagte Erinnerung, jedoch mit dem Unterschiede, daß diese, indem ihm gegeben, selbst die seinige wird, jene Ahnung hingegen die eines andern, nämlich des auf den Stamm- und weiterhin auf den Nationalgeist nicht durchaus eingeschränkten Einzelnen, die des Erzvaters Jakob — 1 Mos. 49, des Herführers Moses u. s. w. bleibt, und an das Volk nur die Kunde oder Notiz von ihr kommt; die ihm gegebene Erinnerung hat zur Folge, daß es selbst sich erinnert, aber der Ausspruch, worin von ihm jene Ahnung vernommen wird, nicht die, daß es in ihr, sie in ihm, und sie somit die seinige sei; ihm wird geweissagt, es selbst weissagt nicht. Wo die an sich in dem Gedanken Gottes, des

seinem Vertrauen zum alleinigen Gott wenigstens in der Christenheit überall den Glauben an den dreieinigen mit Abscheu gegenüber erblickt, und, wenn es früherhin, nicht ohne negativ der Viel- und Bildergötterei zu gedenken, seine Gedanken zu dem einzig Wahren erheben konnte, — wir, die Israeliten, nicht die Heiden, beten dich an, — nunmehr dieselben, nicht ohne sie dem Gedanken des dreieinigen entgegen zu richten, auf ihn richten kann, — wir, nicht die, welche den Gehengten anbeten, beten dich an. — Daß der Gehengte, Abrahams Nachkomme, aber kein Abrahamit, sondern der ewige Mensch (Joh. 10, V. 58), in Gott und aus ihm, und daß seine Natur, nicht die israelitisch- noch sonstig nationale, sondern die ewig-menschliche, Gottes Natur selbst sei, so wie, daß der Prophet, — Moses, Jesaias u. s. w. — den Apostel in sich hatte, aber, bestimmt für sein Volk, nicht dieser selbst, bestimmt für jedes, sein konnte, blieb und bleibt, ja mußte dem Volk in seiner israelitisch-persönlichen Subjectivität, und muß ihm bis zum gänzlichen Erlöschen dieser Subjectivität, also bis zur Verzichtleistung auf den eigenen, welcher nicht Abrahams, — sondern der israelitischen Stammgenossen, — und bis zur Anerkennung des Geistes der Menschheit, der Christi Geist ist, verborgen bleiben. Bis zu dieser Selbstverzichtung hin kann die Gesammtheit der Kinder Israels, lediglich Mosen und die Propheten für dem allein wahren Gott und dem von ihm auserwählten Volk getreu anerkennend, in dem Welterretter nur den Verräther seines Volkes und den Verderber der Heiligthümer, mit denen es begnadigt war, in den Jüngern aber, die das Wort der Allmacht: „gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker," vernahmen und befolgten, nur Abtrünnige erblicken. Und hat das Wort des Ewigen, durch den Mund des Propheten, in Wahrheit zwar die Bestimmung, der Andacht in ihrem Beginn und in ihr selbst zur Befreiung auch von der sie beschränkenden Subjectivität förderlich zu sein, so enthält doch dasselbe, ausgesprochen nicht vom Befreier aller Völker, vom Sohn — sondern vom Knecht

Gottes und ſeines Volkes, die Möglichkeit, daß die Nation, der es kund gethan, und mit der zugleich durch es nur jeweilig, nicht ſtets und allenthalben jede andere aufgerufen wird, in der Reminiscenz der Einheit ihres Urſprungs ſich ſelbſt ausſchließlich ergeben, wie ſie iſt, ſogar bei ihrem lauterſten Denken an Gott, mithin, wenn auf die ſeiner würdigſte Weiſe andächtig, ſich ſelbſt, die hochadelige, durch alle Geſchlechtsfolgen hindurch ungemiſchten, reinen Blutes, nicht unbeachtet laſſe, und ihr der tiefere, über ſie ſelbſt hinausreichende Inhalt, den es hat, — der chriſtliche und apoſtoliſche des prophetiſchen Wortes — gänzlich entgehe, ſie ſelbſt aber, durch ihren Egoismus ſeine Wirkſamkeit in ihr verhindernd, zugleich durch es, das weiſſagende, ausgeſprochen von dem Propheten in ſeiner Nationalität, verhindert werde, ſeine Erfüllung, nicht nach ihrem Sinn und Geiſt, ſondern im Geiſte des Ewigen, zu hoffen und zu erwarten, und durch dieſe Hoffnung über ſich ſelbſt gehoben, wenigſtens ermuthigt, ihre Gedanken auf ihn zu richten, endlich aber, nachdem dieſelbe erfüllt worden, in jeder Beziehung froh und frei andächtig zu ſein.

Dem Volke, welches urſprünglich mittelſt der Erinnerung an ſeine Geſchichte und an das Geſetz den unabhängigen Gedanken des allein wahren Gottes zu dem ſeinigen macht, iſt das in dieſem Gedanken und kraft ſeiner die Möglichkeit der durch ihn bedingten Erkenntniß Gottes Ahnen ſo äußerlich, wie beſagte Erinnerung, jedoch mit dem Unterſchiede, daß dieſe, indem ihm gegeben, ſelbſt die ſeinige wird, jene Ahnung hingegen die eines andern, nämlich des auf den Stamm- und weiterhin auf den Nationalgeiſt nicht durchaus eingeſchränkten Einzelnen, die des Erzvaters Jakob — 1 Moſ. 49, des Heerführers Moſes u. ſ. w. bleibt, und an das Volk nur die Kunde oder Notiz von ihr kommt; die ihm gegebene Erinnerung hat zur Folge, daß es ſelbſt ſich erinnert, aber der Ausſpruch, worin von ihm jene Ahnung vernommen wird, nicht die, daß es in ihr, ſie in ihm, und ſie ſomit die ſeinige ſei; ihm wird geweiſſagt, es ſelbſt weiſſagt nicht. Wo die an ſich in dem Gedanken Gottes, des

it Bezug auf dieſe Verheißung, die ſeinige wird. Darin alſo, aß der Einzige — er, der Sohn Gottes — für den Glauben an n alle Welt an das Zeugniß derer, die von ihm geweiſſagt ha- n, und deſſen, dem die Verheißung des Segens aller Völker in m zuerſt geſchah, verweiſt, bezeugt er vielmehr ihnen, daß die erheißung, die dem Einen geworden, und von den Andern in ren Weiſſagungen wiederholt worden ſei, die ewige Wahrheit d Weisheit zu ihrem Grunde, d. i. Gott den Vater in der ewi- n Einheit mit dem Sohne zum Urheber, und daß er ſelbſt in ſer Einheit, was er verheißend geweiſſagt, in Erfüllung gebracht, ſo die in dem ſich der Menſchheit mittheilenden Gedanken Gottes ögliche und in ihm von dem ſich ſelbſt entäußernden Subject ahnte und gehoffte Erkenntniß deſſelben, deren Bedingung dieſer edanke iſt, zu der durch ihn bedingten, und ihn enthaltenden — r wirklichen erhoben, und damit aller Verheißung und Weiſſa- ng, da das Bedürfniß der einen, wie der andern befriedigt iſt, Ende gemacht habe. Eben dieſe Erkenntniß iſt es denn auch, ittelſt deren der Chriſt, da der Glaube dieſelbe zu ſeinem In- lt hat, den Grund der altteſtamentlichen Verheißungen und eiſſagungen, ihr Entſtehen aus ihm und ihr Ziel zu ver- hen und zu begreifen vermag; ja urſprünglich gelangt er nur s eben dieſer Erkenntniß zu der Einſicht in das Verhältniß, orin das Heiden- zum Juden-, und dieſes mit jenem zum hriſtenthum ſteht.

Zur Freiheit und mit ihr zur — Seligkeit kann die Menſch- it nur, indem ſie zugleich ſelbſt ſich zu derſelben erzieht, erzogen erden. Auf der erſten Stufe dieſer an ſich gleich göttlichen und enſchlichen Erziehung, nämlich wo das Element der Religion s vorſtellende Bewußtſein als Imagination, und ihr Sub- ct das vorſtellende iſt, theilt ſich eben dieſem Bewußtſein r Gedanke des alleinigen Gottes unter der Form der mannig- ltigſten Vorſtellungen und in der Hülle vielgeſtalteter Bilder mit, d iſt der Menſch — abhängig von ihnen, alſo nach dieſer Seite

hin, oder objectiv-unfrei — der den Gegenſtand dieſes Gedankens nur ahnende, mit ſeiner Ahnung aber ſchon in der Bewegung, von den Objecten und ſeinen Vorſtellungen derſelben befreit zu werden und ſich zu befreien. Es ſind vornehmlich die Orakel, in denen dieſe Ahnung äußerlich wird und ſich darſtellt, denn von welchem Gott auch immer dieſelben, und in welcherlei Weiſe, ja zu welcherlei Zweck ſie gegeben werden, ſo weiſen ſie ſämmtlich doch auf die Einheit einer Macht, auf die des Schickſals hin, die alle Götter, wie alle Menſchen, als die eine und ſelbe über ſich anerkennen müſſen; ſie verſtummen endlich insgeſammt und auf immer damit, daß die Religion das vorſtellende Bewußtſein, als Gedächtniß zu ihrem Elemente erhalten, ihr Subject ſich zum denkenden erhoben, der ewige Gedanke des allein wahren Gottes alle Bilder und Hüllen verlaſſen, und in ihm die Ahnung, deren Aeußerung eben das Orakel war, ihr Ziel erreicht hat, und verſchwunden iſt. Auf der zweiten Stufe der Erziehung des Menſchengeſchlechts, d. i. eben in dieſem Bewußtſein, und zwar vorderſamſt in dem eines Volkes, — denn der, alles Vorſtellungs- und Bilderweſen verlaſſende Gedanke Gottes, des Höchſten, oder ſeiner, des Einzigen, hebt in ſich die Vielheit, ſomit auch die Allheit auf, und aus allen Völkern eines, es iſt das iſraelittſche, zu ſich empor, — beſtimmt die vorher in den vielerlei Vorſtellungen — in denen des Heidenthums — noch verworrene und zerfloſſene Ahnung des einzigen Gottes, als des dreieinigen, indem nunmehr das religiöſe Subject denkendes und in ihm der Gedanke des Einzigen oder Höchſten es ſelbſt iſt, der ſie enthält, ſich dahin, die des dreieinigen und der möglichen Erkenntniß ſeiner im Verhältniß zu ihm ſelbſt, d. i. eben als des dreieinigen zu ſein. Wurde aber anderen Völkern, ohne dazu durch dieſes eine veranlaßt zu ſein, ihr Götter- und Bilderdienſt gleichgültig, dann lächerlich und endlich ſogar verächtlich, und thaten ſie ihn, wodurch immerhin veranlaßt, gänzlich von ſich ab, ſo hielten ſie ſich doch

öchſtens nur in der Ahnung des allein wahren Gottes, und
ar es es doch eben nur dieſes eine, das, des ewigen Gedan-
ens als ſolchen theilhaftig, in ihm ſeine Gedanken an den
llein Wahren zu richten, und mit ſolch einer entſchiedenen Unab-
ängigkeit von allen Vorſtellungen und Objecten, wie ſie in der
loßen Ahnung deſſelben noch nicht ſtatthaben konnte, andächtig
u ſein vermochte. Für die Erziehung des Menſchengeſchlechts iſt
s demnach vorerſt dies eine Volk, in welchem ſie, die in den
ideren vor und neben ihm angefangen hat, ſich fortſetzt, und hat
llein daſſelbe die gleich göttliche und menſchliche Beſtimmung, — in
er Völkergeſchichte die erhabenſte, — dieſe Fortſetzung zu ver-
itteln. Das vermittelnde Moment ſelbſt aber iſt eben die in
em ewigen Gedanken Gottes enthaltene, und durch ſeine Macht
– durch das unbedingte, gleich göttliche und menſchliche Wiſſen
– zuerſt in dem Stammvater dieſes Volkes rege werdende, und
on demſelben als ihm von Gott gegebene Verheißung vorge-
ellte, Ahnung der Möglichkeit einer alle Völker befreienden und
eſeligenden Erkenntniß, und ſodann eben dieſelbe, als wirkſam in
enjenigen ſeiner Nachkommen, die, jeder unabhängig von ſich und
in treuer Knecht Gottes, — indem für ihn das Geſetz des Herrn
nd ſeine Erkenntniß des Geſetzes der nächſte Entſtehungsgrund
einer Ahnung, und er durch es und ſie angeregt und aufgefordert
ſt, — die weiſſagenden ſind. In der wirklich gewordenen Er-
enntniß des Dreieinigen, als dem Inhalte des Glaubens an
hn, iſt die Verheißung und jede auf ſie ſich beziehende Weiſſa-
ung erfüllt; die alten Propheten ſind geſtorben, und die neuen
ind keine. Auf der Stufe nämlich, auf welcher die Erziehung
es Menſchengeſchlechts ſich vollendet, — in dem denkenden Be-
ußtſein — hat eben die, obzwar, da der Gedanke des einzigen
Gottes ihre Bedingung iſt, nur bedingte, alſo nicht ewige, ſon-
ern entſtandene Erkenntniß des dreieinigen, vermöge deren das
orſtellende Bewußtſein als Gedächtniß ſich zum denkenden erhebt,
nd hiermit das Element der Religion des Glaubens wird, an

ihr selbst, als der durch den ewigen Menschen in seiner Wahrheit und Weisheit für die Welt gewordenen, die Dignität der ewigen Wahrheit; sie ist, indem durch den Gedanken Gottes bedingt und so zu ihrer Möglichkeit das alttestamentliche Judenthum voraussetzend, zeitlichen, aber indem durch den einzigen Menschen in seiner göttlichen, oder, was das Nämliche, indem durch den einzigen Gott in seiner menschlichen Natur bewirkt, zumal ewigen Ursprungs, oder, was das Nämliche, ursprungslos. Das in dieser Erkenntniß an Gott Denken der Gläubigen ist, wie von ihnen selbst, so von aller Familien-, Stammes- und Volks-Eigenthümlichkeit unabhängig, ihre Andacht mithin objectiv-, wie die der Juden, aber auch, wie schon, obzwar nur beschränkterweise, die der Heiden, subjectiv-durchaus frei; sie erkennen an, daß er nicht allein von ihnen, sondern auch von den Juden und Heiden angebetet werde; für sie hat in dieser Beziehung, wie das Judenthum, so auch selbst das Heidenthum nichts Verdammliches an sich, und ist zur Richtung ihres Geistes, in der Andacht, auf den Dreieinigen weder gegen den objectiv-befangenen Polytheismus des einen, noch gegen den subjectiv-unfreien Monotheismus des andern hin ein Seitenblick erforderlich. Auch ist es diese Erkenntniß, und zwar sie, — die durch den ewigen Menschen, dessen Macht eben die des sie bedingenden Gedankens ist, für die Menschheit wirklich gewordene, — ganz allein, in welcher, als der ihre Bedingtheit in sich selbst aufhebenden, und so gleich-göttlichen und menschlichen, mittelst des Glaubens an ihn, sie, die Erkenntniß selbst — sie, die ewige Wahrheit — zu erkennen, mithin das Verhältniß Gottes zu ihm selbst zu begreifen und zu wissen steht, ohne daß jedoch durch dies Erkennen, Begreifen und Wissen der Glaube selbst und die Andacht abgethan werde, vielmehr so daß allererst darin der Zweifel an seiner und ihrer Nothwendigkeit vernichtet, und die Gewißheit dieser Nothwendigkeit, als begriffene und gewußte, die wahre Gewißheit ist.

Die Andacht nun, wie sie, als sich haltend in dem Gedan-

ten Gottes, und ſogar noch, indem aus ihm und kraft ſeiner ſich die Ahnung der möglichen Erkenntniß Gottes zugeſellend, ſubjectiv unfrei, die Unfreiheit aber derſelben, als der des iſraelitiſchen Volks, in der oben angedeuteten Richtung gegen die in der wirklichen Erkenntniß, kraft des Glaubens ſich haltende, keiner Ahnung, Verheißung und Weiſſagung weiter bedürftige Andacht jedes wahrhaft chriſtlichen, kurz in der Richtung gegen die Freiheit ſelbſt, die größte iſt, hat in dieſem äußerſten Grade ihrer Unfreiheit nicht mehr den Gedanken des einzigen Gottes nur zu ihrem Elemente, und an ihm nicht mehr nur das Mittel zur Bewahrung vor dem Götzendienſt, — als deren es nicht ferner bedarf, — ſondern iſt, indem das Denken des Volkes an den allein wahren Gott, zugleich auch und fort und fort ein Denken deſſelben an es ſelbſt, ſein ſich ſelbſt Bedenken. In dieſe Andacht geht die Ahnung der möglichen Erkenntniß Gottes, in Anſehung deren der Gedanke deſſelben blos die Bedingung ſei, und er in ihr, der durch ihn Bedingten, ſich, als Gedanken aufhebe und gänzlich aufgebe, nicht mit ein, denn dieſe Ahnung kann, da die Macht des Gedankens, kraft deren ſie angeregt wird, keine zwingende iſt, noch ſein will, in dem iſraelitiſchen Stamm- und National-Geiſte, ſo lange er bleibt, der er iſt, — in der Totalität des Volkes an ſich und den Gedanken Gottes geheftet, im Geiſte der Menſchheit iſolirt, wie ein Fremdling, und ſelbſt in der härteſten Bedrängniß ſich durch Reminiscenz der Geſchlechtsfolgen des Volkes, deſſen Geiſt er iſt, über allen andern Völkergeiſtern haltend, — nicht rege werden. Blos ihre Aeußerung, die dem Patriarchen geſchehene Verheißung und von den Propheten verkündigte Weiſſagung, iſt, und zwar auch nur durch Reminiscenz derſelben, die ſeinige; ihr aber verknüpft ſich in ihm, der, in ſich und in dem Gedanken des alleinigen Gottes befeſtigt, das, daß ſie erfüllt ſei, für einen Wahn nehmen muß, und dem die Kunde davon ein ſtetiges Aergerniß iſt, die Hoffnung einer dereinſtigen Erfüllung, wo ſeine Bedrängniß ein Ende haben, und er, — das

Volk in allen seinen Individuen — der verheißenen Segnungen leiblicher- und geistigerweise werde theilhaftig sein. Jedoch ist, worauf allein die Ahnung ging, und worauf allein es mit der Verheißung und Weissagung ankam, unter den geistigen Segnungen, die gehofft werden, nicht die wirkliche Erkenntniß Gottes in seinem Verhältniß zu ihm selbst, also auch nicht die Andacht in dieser Erkenntniß, somit die gleich sub-, wie objective Freiheit derselben. Im Gegentheil, so lange das jüdische Volk in seiner zähen Anhänglichkeit an sich beharrt, kann es, sich lediglich in sich, d. i. diesseits, und den allein wahren Gott lediglich außer sich und jedem, d. i. jenseits, denkend, die Meinung seiner Unerkennbarkeit nicht aufgeben, und muß von ihm, je stärker — bis zur Erbitterung gegen die Idee der Selbstverzichtung — die Intensität dieser Anhänglichkeit ist, um so beharrlicher darauf bestanden werden, daß er der Unerforschliche sei.

Seiner selbst auch in der Andacht stets eingedenk, und in ihr auf sich bedacht und für sich besorgt, hat es für sie in dem Gedanken des Unerforschlichen an der Erkenntniß des Gesetzes, das er gegeben, allerdings zwar vordersamst ein Mittel zu ihrer Belebung und Innigkeit, aber so, daß in dieser Erkenntniß seine Gedanken an ihn, von dem es, dem Gesetz gehorchend, Heil und Segen, dasselbe verletzend, Strafe zu erwarten habe, gerichtet sind, und sein Streben dahin geht, ihn, dessen Geist aller Herzen und Nieren prüfe, aber von Niemand begriffen werde, sich, dessen auf es selbst gerichtete Neigung neben der auf ihn gerichteten besteht, geneigt zu machen, und ihn, dessen Gesetz kein Mensch vollkommen erfüllen, und dessen strafender Macht Niemand Widerstand thun könne, zu bewegen, daß er seiner sich erbarme, und in Ansehung seiner, des von ihm auserwählten Volkes, so oft es seine Fehler — auch die verborgenen — bereue, Gnade vor Recht ergehen lasse. Sein Trost, ohne den es in seinem Elende vergehen würde, ist in dieser Andacht wohl das Gesetz, aber nicht, wie in der des heiligen Sängers, die Ahnung und mit ihr die Hoffnung der Er-

kenntniß deſſen anregend, der es gegeben hat, ſondern nur, indem es erkannt, und an die Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit ſeines Urhebers gedacht wird, die Ueberzeugung, daß der ihm geleiſtete Gehorſam Segen bringen werde, gewährend, und das Verlangen unterſtützend, daß der Ungehorſam, wenn ihm die Reue folge, unbeſtraft bleibe. Der Andacht ſelbſt mangelt daher auch die Freudigkeit, mit welcher der weiſſagende ſpricht: „Herr, mich verlangt nach deinem Heil, und habe Luſt an deinem Geſetz;“ ſie iſt im Gegentheil ängſtlich, ſcrupulös, beklemmend, und bewegt ſie ſchon mit jener Freudigkeit ſich weniger in dem Gedanken Gottes, als in der Erkenntniß ſeines Geſetzes, ſo hält ſie mit dieſer Aengſtlichkeit ſich vielmehr im Beachten der Folgen des Gehorſams und Ungehorſams, als im Erkennen des Geſetzes ſelbſt. Hiermit aber iſt ſie, der die Ahnung der Erkenntniß des dreieinigen Gottes mangelt, denn auch auf eine Zukunft geſtellt, in der die beſeligende und ſelige Gegenwart, oder Paruſie, von dem Volke, deſſen Andacht ſie iſt, ſo lange daſſelbe in ſeiner perſönlichen Subjectivität beharrt immer fort nur erflehet und erharret, allein für es nie zur Gegenwart ſelbſt werden kann. Es hat daſſelbe ſodann gleichfalls an der Erkenntniß ſeiner Geſchichte, wie ſie ihm vornehmlich die heiligen Urkunden ſeiner Religion darbieten, ein belebendes und förderndes Mittel für ſeine Andacht. In ihr iſt die Erinnerung an die Leitungen und Führungen Gottes, und an ſeine ſtets wiederkehrende Liebe und Barmherzigkeit gegen ſein Volk für es erhebend, beruhigend, Muth und Vertrauen einflößend. Allein ſo ſtandhäft und treu von den Kindern Iſraels das Geſetz wenigſtens darin, ſich kein Bildniß und Gleichniß zu machen, ſondern den allein wahren Gott anzubeten, endlich befolgt werde, haben ſie doch, je tiefer ihr Blick in ihre Vergangenheit — bis auf ihren ſtets frommen Stammherrn — zurückgeht, an den eigenmächtigen Handlungen ſeiner Nachkommen eben ſo viele Denkmäler der Verletzung wie anderer Geſetze, ſo auch beſonders des eben genannten, und iſt in der Abgeſchloſſenheit ihres — des

jüdischen National- — Geistes, hiermit in der Unmöglichkeit, daß das Denken ein mit dem Geiste der Menschheit an Gott Denken, also ein unabhängiges sei, ihre, durch die Reminiscenz ihrer Geschichte vermittelte, und von der Mahnung, daß die Missethat der Väter an den Kindern bis in's dritte und vierte Glied heimgesucht werde, begleitete Andacht, statt erhebend zu sein, niederschlagend, wehmüthig, statt demüthig, und in dem übrigens starken Gefühl ihrer — der israelitischen — Stammes- und Volks-Hoheit nicht ohne Kriecherei vor Gott, ihrem Herrn. Auch zieht sich fast durch alle Perioden dieser Geschichte eine Klage der treuen Knechte des Herrn über sein Volk und des Volks über es selbst und seine Missethaten so anhaltend und laut hindurch, daß in der Sehnsucht der Nachkommen nach der vergangenen Herrlichkeit die Erinnerung kaum eine andere, als die an diese Klage und diesen Jammer sein kann, und die Klage, — sie, eine zur nationellen Elegie, wie sie kein anderes Volk gehabt hat, gewordene Jeremiade, — in der Andacht der, in ihr der Missethaten ihrer Väter und der ihrigen gedenkenden Kinder Israels immerfort wiederholt, durch die Andacht selbst aber der Geist, der ihrer, — wann, wo und in welcher Weise es geschehe, — sich befleißigt, da sie solchermaßen trübselig und gepreßt, und er an sich wie gefesselt ist, stets niedergebeugt wird. In dem Gedanken Gottes, des Herrn der Heerschaaren, vornehmlich seiner, des Schöpfers und Erhalters der Welt vermittelt das an ihn Denken sich endlich auch durch die Betrachtung seiner Werke, wie sie groß und unendlich mannichfaltig, geordnet und heiter in die Sinne fallen, und ist somit die Andacht des jüdischen Volkes sogar noch in ihrer größten Unfreiheit, gleichfalls aus Veranlassung der Urkunden seiner Religion, auf die zeitliche und räumliche Gegenwart gestellt; bis zum Ewigen jedoch in dieser Gegenwart erhebt in der Ahnung der Erkenntniß Gottes, und dessen, daß nicht nur seine Macht, Weisheit u. s. w., sondern vielmehr er selbst in seinen Werken, wie über ihnen sei, sich kaum

— in jenem Grade aber der Unfreiheit, wo die Ahnung mangelt, der Blick gar nicht. Der vom perſönlichen Subject jenſeits der Welt gehaltene, und in dieſem Jenſeits fixirte Gedanke ihres Urhebers und ſeiner Allmacht bringt es ſchon mit ſich, daß die Natur, gleich einer Maſchine, als von ihm in allen Beziehungen abhängig, und es ſelbſt in ſeiner alleinigen Abhängigkeit von ihm, als von ihr, die an, durch und für ſich ſelbſt nichts vermöge, unabhängig, ſomit ihr gegenüber als das ſelbſtſtändige gedacht werde. Nun ſind aber einzig und allein die Erzeugniſſe in ihr die Mittel zur Befriedigung der Bedürfniſſe eben des perſönlichen Subjects in ſeiner lebendigen Individualität. Der Heide, ſich von der Natur abhängig fühlend, ſeine Götter als mit ihrer Wirkſamkeit in ihr ſelbſt gegenwärtig, nicht jenſeits, ſich vorſtellend, und ſo, auf gleiche Weiſe, eine natürliche Selbſtſtändigkeit der Götter, und eine göttliche der Natur, — ſuperſtitiös, — z. B. in ſeinen Auguricn, Haruſpicien u. dgl. anerkennend, genoß die von ihm in ihr erarbeiteten Gaben der Ceres, des Bachus, und in ihnen die Götter mit, deren Gaben ſie waren; er verhielt ſich demnach, obſchon, der Natur gegenüber, ſeiner Selbſtſtändigkeit ſich nicht bewußt, in dieſem Genuß und in ſeiner Arbeit für ihn, ſelbſtſtändig gegen ſie. Auch der Iſraelit, von dieſen Gefühlen, Vorſtellungen und Phantaſieen frei, ſeine Gedanken in dem reinen Gedanken Gottes, des Geiſtes, haltend, und in ſeiner Andacht und Gottesfurcht noch nicht auf's Aeußerſte ſubjectiv-unfrei, ſuchte ſeine Selbſtſtändigkeit gegen die Natur dadurch, daß er ſelbſtthätig in ſie eingriff, durch Arbeit ſich der Erzeugniſſe in ihr bemächtigte, und Viehzucht, Ackerbau u. ſ. w. zu ſeinem Geſchäft machte, zu bewähren und zu behaupten. Aber mit jener gänzlichen Unfreiheit iſt ſeine Thätigkeit — in der Totalität ſeines Volkes — eine andere, die mercantiliſche, geworden. In ihr entfernt das Volk, wie wenn, wer das Feld bauet u. dgl. hierdurch in die Knechtſchaft der Natur gerathe, ſich am weiteſten von dieſer, und geht ſein Thun nicht einmal auf ein Erforſchen und Er-

kennen — ſondern höchſtens nur, bei'm Mondes- und anderem Zeitwechſel, auch ein Betrachten derſelben, und auf ein Bedenken ihres und ſeines Schöpfers und Herrn. Beſchäftigt aber der Einzelne ſich, der Wiſſenſchaft wegen, zu welchem Zwecke es übrigens ſei, mit der Natur- oder Geſetzkunde, ſo kann er nur mittelſt Täuſchung ſeiner ſelbſt, ſich fortan in dem abgeſchloſſenen Geiſte ſeines Volkes, — und iſt gar ſein Studium, eben der Wiſſenſchaft wegen, die Hiſtorie, oder die von der denkenden Subjectivität ganz unabhängige Philoſophie — wie das Studium Spinoza's war — ſo kann er, da daſſelbe als jene eine ſolche, als dieſe, nachdem ſie auch von der Objectivität ſich befreit hat, eine jede Selbſttäuſchung vernichtet, ſich durchaus nicht ferner in dieſem Geiſte halten, ſondern muß er ihn verlaſſen; ſei es, daß er entweder — was freilich durch Geſchichts-Studien nicht unmöglich gemacht wird, — lediglich bei ſich ſelbſt und bei denen einkehre, die Seinesgleichen ſind und ihm huldigen, oder aus einer nur ſubjectiv-unabhängigen Philoſophie an ſich ſelbſt verzweifle, oder auf ſich verzichtend in dem Geiſte des Menſchen, welcher der Geiſt Gottes ſelbſt iſt, ſich wieder gewinne.

Wird zu allem dem, wodurch die ſubjective Unfreiheit der Andacht des jüdiſchen Volkes die größte iſt, hinzugenommen, wie ſehr daſſelbe ſeit ſeiner Zerſtreuung unter die anderen Völker von dieſen bedrängt, gedrückt, verachtet, gekränkt, und in den, jedem Menſchen als ſolchem zuſtehenden, Rechten ſeiner Individuen ſelbſt unter chriſtlichen Völkern, ja von dieſen und von ihnen hin und wieder ſogar am tiefſten verletzt worden, ſo iſt vollkommen begreiflich, daß und warum ſein Gefühl der Ehrfurcht vor Gott in ſeinem lauterſten Denken an ihn — in der Andacht, — ſelbſt bei der Unwandelbarkeit ſeiner Treue gegen ihn und ſeines Vertrauens zu ihm, nicht erhebend, noch ermuthigend, ſomit nicht das Gefühl des freien Muthes ſein kann, ſondern, wie es das des Knechts iſt, dem der Wille und der Verſtand des Herrn unerforſchlich, und nur ſeine Befehle bekannt ſind, eben ſo auch ein

Knechtiſches ſein muß. Dennoch aber iſt die ſeinem Ahnherrn geſchehene Verheißung und die Weiſſagung der Propheten in ſeiner Erinnerung daran für es nicht vergeblich. Denn ſo ſehr das, daß die Knechtſchaft der Kinder Iſraels zur Freiheit der Kinder Gottes werde, ihr theils durch ſie ſelbſt, theils durch die Verhältniſſe, in denen jene immer noch als ein Volk fort exiſtiren, erſchwert ſei, iſt es doch dadurch keineswegs unmöglich gemacht. Vielmehr iſt für den iſraelitiſchen — wie für jeden andern National-Geiſt, das Extrem ſeiner Servilität der Wendepunkt zur Erlangung ſeiner Freiheit und zur Verſöhnung und Vereinigung mit dem Geiſte der Menſchheit; und hat jener in dieſem Extrem größere Schwierigkeiten, wie jeder andere, zu überwinden, ſo ſind dagegen auch die ihm gegebenen Veranlaſſungen zu ihrer endlichen Beſiegung, hiermit zu ſeinem Siege über ihn ſelbſt, die mannichfaltigſten und mächtigſten. Das den Kindern Iſraels verheißene und ihnen gewordene Beſitzthum, — das heilige Land, — in ihm die heilige Stadt, in ihr der heilige Tempel, in dieſem die Bundeslade u. ſ. w. ſind für ſie dahin, hiermit aber iſt ein Motiv vertilgt, das die Nationalität zu einer egoiſtiſchen zwar nicht machen muß, aber — kann, und ſie, als die iſraelitiſche, wirklich dazu mit gemacht hat. Und wenn auch neben ihren noch beſtehenden Heiligthümern, den Geſetz- und prophetiſchen Büchern, der Beſchneidung, dem Sabbath und anderen Faſt- und Feſttagen, — die Erinnerung an die verlornen, die Sehnſucht nach ihnen und die Hoffnung, ihrer wieder, und ſogar in größerer Herrlichkeit, theilhaftig zu werden, ihren Geiſt nur deſto entſchiedener in ſeiner Abgeſchloſſenheit mit erhält, ſo kann doch derſelbe, umfaßt von dem wirklich gewordenen Geiſte der Menſchheit, mit ſeiner Selbſtſucht der Macht, die dieſer in ſeiner concreten Allgemeinheit und Einheit über jeden National- und particulären Geiſt hat, da ſie die befreiende, und das Weſen jedes Volksgeiſtes ſelbſt noch in ſeiner größten Servilität die Freiheit iſt, nicht auf immer widerſtehen. Ja wenn ſogar, was im Vertrauen zu

der, dem Stammvater gewordenen göttlichen Verheißung und den wiederholt verkündigten Weiſſagungen von ſeiner genuinen Nachkommenſchaft gewünſcht und gehofft wird, in Erfüllung ginge, ſie ſelbſt endlich wieder in den Beſitz ihres angeſtammten Erbes käme, alſo das gelobte Land wieder das ihrige, und in ihm ihre äußere — die politiſche — Selbſtſtändigkeit neben den übrigen Völkern nicht nur wiederhergeſtellt, ſondern auch ihr Vorrang vor den übrigen — eine Volksſouveränität über alle andern Völker — verwirklicht und ſanctionirt wäre, würde gleichwohl dieſer Vorrang nicht darin, — daß die Iſraeliten, indem ſie das Ausland verlaſſen hätten, aber das Andenken an ſeine Religionen, Geſetze Sitten, Sprachen u. ſ. w., ſelbſt wenn ſie wollten, nicht zurücklaſſen konnten, nun bei ſich daheim, wie die Chineſen zu aller Zeit, in der Abgeſchloſſenheit ihres Nationalgeiſtes beharrlich verblieben, ſondern allein darin beſtehen, daß auf der Stufe der ſich vollendenden Erziehung des Menſchengeſchlechts das iſraelitiſche Volk, wie es früher das einzige war, durch welches dieſe ihre Fortſetzung vermittelte, das erſte, ſomit für alle anderen das Muſter der Vollendung, und alſo ſein Geiſt nicht nur der ſeinige, ſondern vielmehr der Geiſt der Menſchheit ſelbſt wäre. Die dem Abraham und mittelſt ſeiner dem von ihm abſtammenden, und jedem anderen Volke geſchehene Verheißung iſt erfüllt, und mit ihrer Erfüllung vollendet ſich die Erziehung des Menſchengeſchlechts; aber nur erſt ſich vollendend, iſt ſie noch nicht vollendet. Die Religion auf dieſer Stufe ſeiner Erziehung, als der Glaube an Gott und die Liebe zu ihm in der Erkenntniß ſeiner, des dreieinigen, iſt der Vervollkommnung nicht bedürftig, denn ſie iſt nicht mehr nur, wie auf den beiden früheren, perfectibel, ſondern vielmehr perfect; nicht alſo ſie hat ſich für die Erziehung des Menſchengeſchlechts, ſondern dieſe und mit ihr es ſelbſt ſich für ſie zu vollenden; ſie ſelbſt wirkt erziehend mit, und ſo wird daſſelbe, indem es mittelſt ihrer ſich erzieht, zugleich durch ſie für ſie ſelbſt erzogen; auf Seiten ihrer, die ſich zum Mittel macht und hin-

ziebt, ist seine Erziehung die göttliche und keiner Vervollkommnung bedürftig, denn das Mittel ist vollkommen, darin aber, daß es von ihm ergriffen, — der Glaube angenommen, — und sein Zweck erkannt und erstrebt wird, ist sie die menschliche, und eben darin hat sie, die dem Wesen nach mit ihr selbst, der göttlichen, identisch ist, in der Erscheinung sich, die göttliche, noch keineswegs erreicht. Es ist ein und derselbe Gott, dessen Ahnung die polytheistische Religion, bei der übrigens größten Verschiedenheit ihres nationellen Inhalts und seiner Form, dessen Gedanke dann die historisch-monotheistische, bei der Einerleiheit ihres israelitisch-nationellen und der seinigen, und dessen Erkenntniß die christliche in ihrer Unabhängigkeit von aller Nationalität bei ihrem durchaus geistigen Inhalt und seiner rationellen Form, zu ihrem Grunde hat. So auch ist es das eine und selbe Menschengeschlecht, dessen an sich gleich göttliche und menschliche Erziehung mit der Ahnung beginnt, kraft des Gedankens sich fortsetzt, und mittelst der Erkenntniß sich vollendet. Ihr sich und es Vollenden hat jedoch auf der Seite, auf der sie die menschliche ist, selbst wieder seinen Anfang, Fortgang und Schluß; und obzwar die Völker, deren Religion die des Glaubens und Wissens, also die der Vernunft geworden ist, kaum erst angefangen haben, vermöge der ihr immanenten Erkenntniß der Wahrheit, jedes die Persönlichkeit nach ihrem Inhalte und ihrer Form durch seine denkende Subjectivität, diese in ihr aufhebend, zu vermitteln, also auf sich vor dem Geiste der Menschheit zu verzichten, und zur Einheit mit ihm zu gelangen, so enthält doch dieser, durch die Macht der Erkenntniß freie und befreiende Anfang die — nur nicht zwingende — Nothwendigkeit der Vertilgung des volksthümlichen Egoismus, nationalen Selbstdünkels und gegenseitigen Völkerhasses, und kann, — so oft auch in der, auf dem Grunde des Glaubens und Wissens und mittelst beider sich fortsetzenden, Erziehung durch politische Parteien, Glaubens-Secten und selbstsüchtig-betriebsame Individuen die Bewegung eine retrograde sein oder scheinen mag, —

das ſelbſt in die Religion des Glaubens und der Erkenntniß eingedrungene Pfaffen- und Prieſterthum, und an ihr, beſonders als das letztere, unter allerlei Geſtalten, ſogar unter denen der Erudition, Pietät und Nationalität, zur Zeit noch haftende, ſich darin nicht fortwährend erhalten. Sie und jener Egoismus, Selbſtdünkel und Parteien-, Secten- und Völkerhaß gehen durch die Macht der belehrenden Wahrheit und verſöhnenden Liebe nothwendig zu Grunde; ihr Untergang aber iſt unter anderem für das iſraelitiſche Volk und ſeine Religion die Zernichtung der Haupthinderniſſe, daß es, — durch den Gedanken des allein wahren Gottes, vornehmlich durch die ſeinem Ahnherrn gethane und von ihm ſelbſt wenigſtens im Gedächtniß behaltene Verheißung dem Geiſte der Menſchheit näher ſtehend, als jedes andere, — das Band, womit es an ſich ſelbſt gefeſſelt iſt, löſe, das Erfülltſein der Verheißung anerkenne, ohne den Grund ſeiner Religion zu verlaſſen, ihres nationellen Inhalts und ſeiner Form ſich entäußere, und zu der Erkenntniß gelange, in welcher die Andacht weder knechtiſch, noch die der Knechte, ſondern nach allen Seiten hin frei und freudig iſt. Gelangen, wenn auch zuletzt, Iſraels Nachkommen zu dieſer Freiheit und Freudigkeit, ſo ſind ſie, welche die letzten waren, die erſten, iſt aber hiermit von ihnen zugleich der Anſpruch auf Vorzug und Vorrang vor den anderen Völkern aufgegeben, und hat für ſie das, daß ſie die erſten ſind, gleichen Werth mit dem, daß ſie die letzten waren, nämlich gar keinen.

§. 173.

3) Das Wiſſen in der Religion und ſie in ihm, oder die Religion der Vernunft.

Das Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt und zu Gott iſt

1) ein ganz unmittelbares, und ſo noch nicht einmal ein zweifaches zu nennen. In ſeiner Unmittelbarkeit iſt es eben ſo nur erſt ein ganz unterſchiedsloſes, und in beiden, der Unmittel-

barkeit und Unterſchiedsloſigkeit ein ſolches, in welchem der Menſch iſt, ohne daß er

α. entweder ſich ſelbſt in daſſelbe gebracht hat, oder

β. durch Gott in es gebracht iſt.

ad α. Jenes Verhältniß iſt es, in welchem der Menſch erſt überhaupt es zu irgend etwas, was es auch ſei, bringen kann, ohne welches mithin noch an gar kein Streben, Thun und Wirken deſſelben zu denken iſt; er iſt urſprünglich in dieſem Verhältniß und findet ſich dann in demſelben, faſſet, verſteht und begreift daſſelbe. Wäre es nicht das unmittelbare, würde er ſich nicht, weder in ſich, noch in der Welt, noch in Gott ſuchen oder finden können.

ad β. Alles, was nur immer durch ein anderes außer ihm, und wäre das andere auch das höchſte Weſen ſelbſt, in ein Verhältniß gebracht wird, erleidet eben dieſes, daß es in ſolches geſetzt oder verſetzt wird, verhält ſich alſo, indem es in das Verhältniß durch ein anderes kommt, paſſiv. So iſt denn auch das Verhältniß für das, welches in daſſelbe hineingebracht iſt, ein blos äußerliches, zufälliges, es hat keine innere Nothwendigkeit. Zufällig und beliebig kann aber das Verhältniß des Menſchen zu ihm, indem es identiſch iſt mit ſeinem Verhältniß zu Gott, nicht ſein, da in dem Gedanken Gottes das Weſen deſſelben durchaus nicht als Zufälliges, ſondern als nothwendig gedacht werden muß, und in der Erkenntniß von dem Menſchen, wenn es auch der Individualität nach und in einem beſchränkten zeitlichen Leben als das zufällige erſcheint, eben jene Kategorie der Nothwendigkeit eine Bedingung und Beſtimmung iſt, — das Vernünftige iſt auch das Nothwendige und die Erkenntniß von dem Menſchen iſt die von dem vernünftigen Subject. In dieſer Unmittelbarkeit jenes Verhältniſſes kommt nun wohl die Individualität des Menſchen in Betracht (§. 171) und auch ſeine Intellectualität, oder die Ichheit (§. 172), aber ſo, daß wenn das Verhältniß als unmittelbares beachtet wird, abſtrahirt iſt durch die darauf Reflectiren-

den von allen besonderen einzelnen Bestimmungen der Individualität und Intellectualität. Es ist der Mensch an sich, als solcher, und nicht er als dieses oder jenes Mitglied einer Familie, also nicht in der Bestimmtheit einer besonderen Abkunft und nicht als Mitglied eines Volkes, in der Bestimmtheit des Nationalen, der Gesetze, Sitten und Religion dieses Volkes, er als solcher ist es, dessen Verhältniß zu ihm selbst und zu Gott jenes unmittelbare und unterschiedlose ist. Dies erläutert sich gut aus Lessing's Nathan: der weise Nathan nimmt ein Mädchen an, dessen Eltern und Volk ihm ganz unbekannt sind, und erzieht dasselbe nicht für sich und nicht für sein Volk, er erzieht es, es ist ein Menschenkind. Es verhält sich mit jedem eben gebornen Kinde auch so, der wohldenkende Menschenfreund, der ein solches an der Straße fände, es aufnähme, pflegte, hätte mit Bewußtsein oder ohne dasselbe dies Menschenkind genommen in diesem unmittelbaren Verhältniß zu sich und zu Gott. Dies Verhältniß wird jedoch

2) ein mittelbares, und so kommt in dasselbe der Unterschied zwischen ihm, wie es einerseits das Verhältniß des Menschen zu ihm ist, und andererseits das zu Gott. In seiner Mittelbarkeit also wird und ist es dann ein zweifaches. Daß es ein mittelbares werde, davon ist der Grund enthalten in dem Menschen, der unmittelbar in diesem Verhältniß ist, als Mensch enthält er die Möglichkeit des sich selbst sich Bewußtwerden und des Selbstbewußtseins der Ichheit, an sich oder unmittelbar ist jenes das Verhältniß des Menschen in seiner Individualität, aber das Individuum wird seiner selbst sich bewußt, oder, mit Fichte zu reden, es geht aus der fremden Anschauung in die eigne ein; und so ist sein Verhältniß zu ihm selbst eine wirklich gewordene für es selbst auf der einen Seite, auf der andern aber ist eben hiermit für ihn selbst sein Verhältniß zu Gott, im Unterschiede von seinem Verhältniß zu ihm, eine bestimmt möglich gewordene; unmittelbar war es schon ein solches, aber auch identisch mit dem Verhältniß des Menschen zu ihm, unmittelbar wird es in jenem Unterschiede. Daß

s, wie es auf der einen eine wirkliche iſt, auch auf dieſer andern
ne wirkliche werde, dazu muß dem Menſchen von außen her eine
eranlaſſung gegeben ſein. Kraft ihrer wird jenes zweifache
erhältniß

3) ein vermitteltes, und als vermitteltes iſt es dann ein in
m Unterſchiede der beiden Seiten, die es hat, unzertrennliches,
i, welches unmittelbar identiſch, vermittelt identiſches Verhältniß.
ber wodurch wird jenes Verhältniß vermittelt? Die Veranlaſſung
der Glaube, er das Mittel, vermöge deſſen das mögliche Ver-
ltniß des Menſchen zu ihm ein unzertrennlich vereinigtes wird.
ber durch wen kommt ihm jene Veranlaſſung oder der Glaube?
urch ihn oder durch irgend einen Menſchen nicht, denn mittelſt
s Glaubens wird er, wie er ſich ſelbſt, und deſſen, daß er im
erhältniß zu ſich iſt, bereits ſich bewußt worden, erſt ſeines Ver-
ltniſſes zu Gott ſich bewußt. Durch die Natur auch nicht, oder
rch die Welt, ſie kann nur vermittelnd ſein für irgend etwas in
m Menſchen, dadurch, daß er auf ſie reflectirt; aber wird auf
reflectirt mit Bezug auf Gott, ſo iſt ja in dieſer Reflexion ſchon
s Bewußtſein des Menſchen von ſeinem Verhältniß zu Gott,
nn auch nur vorerſt gedacht, ſchon vorausgeſetzt; er iſt ja dann
ht nur wie er unmittelbar in jenem Verhältniß iſt in demſelben,
dern hat auch das wirkliche Bewußtſein davon, daß er in dem
rhältniß zu Gott ſtehe wie in dem zu ſich ſelbſt. Alſo die Un-
ſuchung führt mit Nothwendigkeit darauf, daß anerkannt wird
r Glaube, durch welches jenes Verhältniß vermittelt wird, ſei
laube des Menſchen durch Gott. Zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt
d in das Verhältniß zu ihm ſelbſt für ihn, kommt er vor dem
lauben und ohne den Glauben, aber zum Bewußtſein ſeines
rhältniſſes zu Gott rein und allein mittelſt des Glaubens, der
f dieſer Seite ſeinen Grund in Gott ſelbſt hat. Und ſo kann
hl geſagt werden: in die Religion wächſt der Menſch hinein; dies
ineinwachſen iſt auch eine Vorſtellung, aber ſie hat nichts Un-
ſtimmtes und Vages. Das Glauben oder die Religion iſt ſo

wenig ein Werk des Menschen, wie das Sonnenlicht eine Wirkung der Pflanze ist; aber das Glaubenslicht regt den Menschen an, und bewegt ihn, daß er sich zum Bewußtsein seines Verhältnisses zu Gott bringt, in welchem Verhältniß er an sich oder unmittelbar schon ist. Darin, daß der Glaube jenes zweifache Verhältniß vermittelt, er aus Gott und allein aus ihm, hat das christliche Dogma seinen Grund vom Glauben als einem Werk der göttlichen Gnade an dem Menschen und für ihn.

Der Mensch ist seiner selbst sich schon bewußt und so auch seines Verhältnisses zu ihm selbst und zu seiner Umgebung, bevor er aus irgend einer Veranlassung zum Glauben gelangt, und mittelst seiner des Verhältnisses sich bewußt wird, worin er zu Gott ist. Das Bewußtsein des Letzteren ist also das spätere, und das des Ersteren das frühere; wird auf die Religion etwa mit Bezug auf ihren Ursprung reflectirt, so entsteht der Schein, wenn bei jener Reflexion das genannte zweifache Bewußtsein in Betracht kommt, als sei das Verhältniß des Menschen zu Gott selbst ein späteres, und sein Verhältniß zu ihm das frühere, mithin als komme er zu jenem erst durch dieses. Diesem Schein liegt dann die Meinung zum Grunde, die Religion sei schlechthin nur eine entstandene, wobei zugleich das Ewigsein derselben negirt wird. Wird hingegen in der Reflexion für die Frage nach ihrem Ursprung weiter zurückgegangen in jenes zweifache Verhältniß in seiner Unmittelbarkeit, wie unter 1) betrachtet, so verschwindet dieser Schein und hebt sich jene Meinung auf, so daß wenigstens der Gedanke des Nichtentstanden- und Ewigseins der Religion bleibt. Der Glaube nun, der die Verwirklichung des möglichen Bewußtseins vom Verhältniß des Menschen zu Gott vermittelt, hat zu seinem Inhalte

a. den wirklichen Gedanken;

b. die mögliche Erkenntniß dessen, was geglaubt wird.

ad a. Durch das Denken im Glauben unterscheidet dieses sich von dem Fühlen, der Glaube vom Gefühl, welches zu seinem In-

halte das Denken nicht hat, wohl aber der Inhalt des Denkens werden kann. Dadurch ſodann, daß es das Denken im Glauben iſt, unterſcheidet es ſelbſt ſich von jenem Denken, welches der Inhalt des Selbſtbewußtſeins iſt, ein Element des Ich als des Denkenden. Durch beides unterſcheidet ſich das Glauben ſelbſt auf der einen Seite von der Meinung, von der Religion der Meinung, und von der Gefühlsreligion als ſolchen, beſonders von ihr als der polytheiſtiſchen, auf der andern aber eben ſo von dem abſtracten Monotheismus, der Religion ſein will, aber nicht ſein kann, und auch von dem blos geſchichtlichen und inſofern concreten Monotheismus des Judenthums, wo das Denken wohl ein Element im hiſtoriſchen Glauben, im Vertrauen des Ich zu Jehova iſt, aber nicht in dem von der Hiſtorie vom Geſetz unabhängigen Glauben. Wird nun von dem Menſchen aus dem Standpuncte ſeines Verhältniſſes zu ihm ſelbſt, auf den Glauben reflectirt, ſo daß er dabei ſein Verhältniß zu Gott entweder ganz ignorirt, oder davon wenigſtens abſtrahirt; ſo muß er wohl das Denken, welches ein weſentliches und nothwendiges Element des Glaubens iſt, für das Princip des Glaubens nehmen, wie wenn es das Denken, das Nachdenken, das Selbſtdenken und das mittelſt ſeiner ſich ſelbſt Ueberzeugen des Menſchen wäre, wodurch er erſt zum Glauben komme oder ſich ſelbſt bringe. Iſt das Denken ſo das Princip des Glaubens, gleichſam ſein Grund, und er deſſen Reſultat gleichſam der durch es begründete, ſo ſteht nothwendig das Denken voran, und folgt das Glauben —; es iſt einer ſo der Denkgläubige. Die Reflexion auf jenem Standpunct über das Glauben, deren Reſultat dies Verhältniß des Denkens zum Glauben iſt, führt in den abſtracten Monotheismus hinein, in welchem das Ich bei ſich beharrt. Die Forderung des aus jenem Puncte auf die Religion Reflectirenden für eine Theorie derſelben, für eine Theologie iſt beſtimmter Weiſe die, daß der Menſch von Gott und von ſich auf eine Gottes und ſeiner ſelbſt würdige Weiſe denke. Man kann den Inhalt dieſer Forderung für einen Canon nehmen

an alle die Religion angehende Unterſuchung und an alle Religionswiſſenſchaft; es verſteht ſich ſo zu ſagen von ſelbſt, daß der Menſch nicht anders als gotteswürdig denkt. Wer denkt nun über den Menſchen auf eine deſſen würdige Weiſe? etwa der, welcher das Verhältniß deſſelben zu ihm ſelbſt für das erſte nimmt, und das Verhältniß zu Gott nicht nur für das zweite, ſondern auch für ein ſolches, in welches der Menſch komme, in welches er gebracht wird, oder vielmehr der beiderlei Verhältniß für an ſich ganz gleich nimmt, und für ein ſolches, in welchem der Menſch an ſich ſelbſt ſei, nicht komme, aber zu deſſen Bewußtſein er gelange? Die letztere Denkweiſe iſt offenbar die des Menſchen würdigere; nach dieſer iſt das Verhältniß zu Gott dem Zufall nicht Preis gegeben. Iſt der Gedanke der Gottes würdige, daß der Glaube an Gott ſeinen Anfang nehme in dem Denken des Menſchen und das menſchliche Denken zu ſeinem Princip habe, oder iſt vielmehr der Gedanke der Gottes wahrhaft würdige, daß Gott die Initiative des Glaubens habe und nicht der Menſch? Offenbar der letztere. In der Religion des Vernünftigen iſt nicht der Denkgläubige der Vernünftige, ſondern der Verſtändige, hingegen der Gläubigdenkende kann in ihr der Vernünftige ſein, ſo daß der Menſch nicht mit dem Denken, Reflectiren, Kritiſiren, was ſein Verhältniß zu Gott angeht, ſondern mit dem Glauben unbefangen anfängt, wie ihm die Veranlaſſung dazu von außen gegeben wird. Hat Gott die Initiative für den Glauben an ihn, ſo iſt die Religion, deren Element der Glaube, wie das des Glaubens der Gedanke iſt, ihrem Urſprung nach nicht auf zeitliche Weiſe zu denken, ſondern als die ewige wie Gott ſelbſt anzuerkennen, und iſt auch ſo das Denken in dem Glauben, da der Glaube von Gott ausgeht, kein nur menſchliches, ſondern ſelbſt göttliches Denken.

ad b. Die Erkenntniß unterſcheidet ſich von dem Gedanken durch das Concrete ihres Inhaltes, da ſein Inhalt nur ein Abſtractes iſt oder ſein kann, ſo z. B. die Kenntniß eines Metalls von dem Gedanken des Dinges. Eben die Erkenntniß unterſcheidet

ſich von der Vorſtellung, deren Inhalt ein eben ſo concreter iſt, wie der Inhalt der Erkenntniß durch das Abſtracte ihres concreten Inhaltes, welches Abſtracte dem concreten Inhalt der Vorſtellung noch abgeht. Das Abſtracte nämlich iſt das ſchlechthin Allgemeine, und in ſeiner Allgemeinheit das zugleich von dem Nothwendigen unzertrennliche. Das wahrhaft Abſtracte iſt das in ſeiner Allgemeinheit Nothwendige, in ſeiner Nothwendigkeit Allgemeine, wie z. B. in dem Gedanken des höchſten Weſens. Dieſe Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat die Erkenntniß, ſo concreten Inhaltes ſie ſei; aber der Vorſtellung mangelt die abſolute Allgemeinheit, wenigſtens die Nothwendigkeit. Dadurch nun, daß der Glaube die mögliche Erkenntniß zu ſeinem Inhalte hat, ja ſelbſt der Anfang des wirklichen Erkennens iſt, unterſcheidet ſich die Religion, deren Inhalt er iſt, auf's beſtimmteſte von der Religion der Meinung, deren Inhalt ein Inbegriff von übrigens ſehr concreten Vorſtellungen ſein mag, und von der Beziehung ihrer ſelbſt auf den reinen Gedanken ihrer Ahnung, deren Inhalt keineswegs das Erkennen, geſchweige deſſen Anfang iſt. Die Religion des Glaubens iſt durch dieſen ſeinen Unterſchied über das Sinnige und Sinnliche, über die Gefühle in der Religion des Sinnlichen hinweg. Eben aber durch die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes im Glauben, und dadurch, daß der Glaube die wirklich anfangende Erkenntniß ſelbſt iſt, unterſcheidet ſich die Religion, deren Inhalt er iſt, auch von der hiſtoriſch-monotheiſtiſchen, die es bei dem abſtracten Gedanken von Gott läßt und laſſen muß, und die nur Erkenntniß concreten Inhaltes hat und haben kann vom Geſetz, das Gott gegeben habe, von der Geſchichte des Volkes, deren Religion ſie ſei. Die Erkenntniß nach ihrer Möglichkeit und ihrem Anfang des Glaubens iſt unabhängig von der hiſtoriſchen, vom äußerlich Gegebenen der Geſetze. Der Gedanke Gottes iſt es, der in der Religion des Glaubens einen concreten Inhalt hat, und dadurch die mögliche Erkenntniß Gottes iſt. Der Menſch als der vorſtellende iſt der ſinnige, er als der denkende iſt der verſtändige,

er als der erkennende ist der vernünftige. Somit weiset schon die Erkenntniß in der Religion darauf hin, daß sie die Religion des Vernünftigen sei. Was aber ist es dann an oder in der Erkenntniß, welches dazu berechtigt, sie in der Bestimmtheit des Vernünftigen zu denken und den Erkennenden als den Vernünftigen zu bezeichnen; das ist es darin, daß das, was erkannt wird in seinem Grunde, aus ihm begriffen worden, so daß die aus dem Grunde des Gegenstandes und in ihm hervorgebrachte Erkenntniß die Wahrheit selbst ist. Aber der Grund von Allem, was werden, sein, denken, erkennen, ja wissen mag, ist der, der seinen Grund in sich allein hat, und der aus sich allein als seinem Grunde ist, er der Selbstständige, Ewige, und in beiden der Allgenugsame. Die Erkenntniß wird oder ist somit, was sie heißt, Erkenntniß, indem sie ihren Grund in Gott hat, so ist sie die vernünftige Erkenntniß, und der Mensch wird oder ist ihrer theilhaftig nicht ganz und gar in seinem Verhältniß zu ihm selbst, und wenn er in diesem Verhältniß allein sich hält, sondern in seinem Verhältniß zu Gott mit jenem zugleich dieses anerkennt. Aber so hat er Religion; mittelst des Glaubens, der die Möglichkeit der Erkenntniß und Anerkenntniß Gottes enthält, wird der Mensch dessen sich bewußt, daß er im Verhältniß zu Gott stehe; daß er im Verhältniß zu sich stehe, ist er sich schon bewußt, aber dieses Verhältniß zu sich selbst hat deswegen Bedeutung für ihn, weil er im Verhältniß zu Gott steht oder ist. — Die im Glauben an Gott mögliche Erkenntniß desselben ist der Glaube selbst, als die anfangende, wirkliche Erkenntniß Gottes, und ist es, wodurch die Religion, die den Glauben zu ihrem Elemente hat, die Religion des vernünftigen Menschen ist. Alle Kenntnisse in Wissenschaften und Künsten, obschon sie insgemein Erkenntnisse genannt werden, sind doch in Wahrheit das Letztere erst, wenn jede derselben die Erkenntniß ihres Gegenstandes aus seinem Grunde ist. Der Grund aber alles Seins, Denkens, Lebens und Wissens ist Gott, der in sich allein seinen Grund hat, und der ewig aus sich selbst ist. Für ihre Wahrheit und Gewiß-

heit, als wodurch Kenntniſſe erſt Erkenntniſſe ſind, ſetzen ſie ſämmtlich mithin ein Verhältniß des Menſchen zu Gott voraus, in welchem er der ſuchende, forſchende und erkennende ſei. In der Religion des Glaubens, die das Bewußtſein dieſes Verhältniſſes iſt, haben daher alle Kenntniſſe der Menſchen, alle Wiſſenſchaft und Kunſt ihren Grund. Die Kunſt erkennt auch jenes Verhältniß, obſchon, wie bei den Griechen in der Religion der Vorſtellung, an, — die Genialität rechnet ſich der Künſtler nicht an, ſondern von Gott kommt ſie. Die Wiſſenſchaft iſt nicht ſo leicht dabei, oder dazu geneigt, eben jenes ihr Verhältniß zur Religion anzuerkennen, weil in der Wiſſenſchaft das Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt zu ſehr vorwaltet, und weil er in ihr weniger dem Talent, das Meiſte ſeinem Fleiße verdankt. Aber dennoch iſt es ſo, in allen nicht wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſen, und in allen Wiſſenſchaften ſelbſt iſt das religiöſe Element, was ihnen Wahrheit und Werth giebt. Aber die Religion des Glaubens iſt die chriſtliche; Erkenntniſſe und Wiſſenſchaften waren ſchon vor dem Chriſtenthum vorhanden und cultivirt; allerdings, allein erſt durch die chriſtliche Religion in dem Glauben, der die Erkenntniß Gottes enthält, ſind jene Wiſſenſchaften zu dem rechten Grunde, zu der Wahrheit gekommen, die ſie jetzt haben. Dabei iſt nicht zu überſehen, das iſt nicht beſonders für die Wiſſenſchaft erforderlich, daß durch ſie und in ihr das religiöſe Element ausdrücklich zur Sprache gebracht werde, im Gegentheil, wo dies geſchieht, z. B. in der Naturkunde, da iſt es meiſtens Frömmelei. Jede Wiſſenſchaft iſt für ſich ſelbſtſtändig, und die ſelbſtſtändigſte unter allen, bedingend die Wahrheit aller andern, iſt die Philoſophie; aber das Princip ihrer Selbſtſtändigkeit iſt die Religion, in jenem Glauben, der das Bewußtſein von ſeinem Verhältniß zu Gott vermittelt. Hier kommt es nicht auf die Erkenntniß der Menſchen im Leben, ſondern auf die mögliche Erkenntniß im Glauben an. Alſo darauf geht die Unterſuchung zurück.

Zuvörderſt, indem der Menſch zu glauben anfängt, iſt er nicht

mehr blos im Verhältniß zu Gott, sondern kommt er auch zur Anerkenntniß dieses Verhältnisses. Die Taufe, die er als Kind empfängt, bezeichnet symbolisch eben das, daß er der im Verhältniß zu seinen Eltern, zu andern Menschen überhaupt und zu sich steht, zugleich im Verhältniß zu Gott sei, und die Taufe enthält hiermit auch für den Täufling gewissermaßen die Verheißung, daß er zur wirklichen Erkenntniß Gottes in jenem Verhältniß gelangen werde. Denn die Verpflichtung gegen ihn, welche die, so ihn taufen lassen, übernehmen, ist, daß er zur Erkenntniß Gottes erzogen und unterrichtet werde. So hat die Religion des Glaubens durch ihn, der zu ihrem Inhalte gehört, die Erkenntniß Gottes in sich, und ist sie zugleich die Religion innerhalb der Sphäre dieser Erkenntniß; wird nun aber von dem, der gläubig geworden, und hiermit Gott zu erkennen fähig ist, reflectirt auf jenes zweifache Verhältniß seiner zu ihm selbst und zu Gott, so wird die nächste Folge dieser Reflexion, wenn sie ganz unbefangen angestellt wird, die sein, daß er daran zweifelt, ob sein Verhältniß das zu Gott sei oder nicht, während er weder daran zweifeln kann, daß er ein Bewußtsein von diesem Bewußtsein habe, und eben so wenig daran, daß er im Verhältniß zu sich selbst sei, indem dieses vom Bewußtsein seiner selbst ganz unzertrennlich ist. Aus dieser unerschütterlichen Gewißheit des Selbstbewußtseins, und des einen Verhältnisses kann nun der Zweifel, ob das andere Verhältniß, das Verhältniß zu Gott, ein nur eingebildetes, oder wirkliches sei, eine Macht erhalten, daß er nicht mehr dubitirt, sondern negirt. Aber statt dessen, daß die Dubitation zur Negation werden kann, ebensowohl umgekehrter Weise die Dubitation Veranlassung wird für den Reflectirenden, die Gewißheit seiner selbst, oder des Selbstbewußtseins und sein individuelles und intellectuelles Verhältniß zu ihm selbst nicht hoch anzuschlagen, ja gar nicht in Betracht zu ziehen; dann wird das Streben rege, aus dem Zweifel, ob sein Verhältniß zu Gott ein wahrhaftes sei, herauszukommen, ohne es zu läugnen, und dann ist es der Glaube, mit und in welchem der Reflectirende anfängt,

der ſelbſt zum Zweifel geworden, ihn noch als Zweifel leitet, da eben der Glaube die Möglichkeit der Gotteserkenntniß enthält, daß er Gottes Weſen und ſein Verhältniß zu ihm zu erforſchen und zu begreifen ſtrebe.

So würde mittelſt des Zweifelns, wenn dieſe Erforſchung gelänge, das Glauben zum Wiſſen werden, und hätte nun, ſtatt daß der Glaube als ſolcher die mögliche und die anfangende Erkenntniß Gottes zum Inhalt hatte, eben derſelbe als durch jenen Zweifel hindurchgegangen, das Wiſſen zu ſeinem Inhalt. Würde dieſes Wiſſen durch die fortgeſetzte Beſtrebung des Menſchen in ſeinem Zweifel ſich zur Wiſſenſchaft geſtalten, ſo wäre die Religion, die das Wiſſen in ihr hat, zugleich die Religion in der Wiſſenſchaft, und die Theorie derſelben die Theologie. Das Denken des Menſchen an Gott in der Religion des Glaubens iſt, wie in der Religion des Geſetzes, kein Ahnen, wie in der Religion der Meinung, ſondern es iſt ein Denken als ſolches, aber kein Denken in der Betrachtung des Geſetzes und in der Hiſtorie, ſondern es iſt ein Denken in der Erkenntniß Gottes ſelbſt. Und ſo iſt es eine in der Erkenntniß gegründete Andacht, die eben, weil ſie darin gegründet iſt, Erbauung heißt. So in der chriſtlichen Predigt. In der Religion des Glaubens iſt für den Einzelnen, beſonders aber für die Gemeinde, eine Andacht möglich, dergleichen keine andere Religion vermag. Dieſe Andacht iſt eine Erhebung des Menſchen in der Erkenntniß ſeines Verhältniſſes zu Gott, eines Verhältniſſes, deſſen er ſich bereits bewußt iſt. Das Gefühl, durch dieſes Denken an Gott in dem Gläubigen angeregt, iſt (§. 172. 173) das Erhebende der Anbetung und zugleich das Gefühl der Unterwerfung, aber ſo, daß in der Erhebung keine Willkür obwaltet, wie bei dem erhebenden Gefühl der Meinung, ſondern eine innere Nothwendigkeit, das Denken iſt an einen und denſelben Gott gerichtet. Aber auch nicht ſo, daß das Gefühl der Unterwerfung, der Demuth u. dgl. vorwalte vor dem der Erhebung. In dieſer Andacht alſo iſt nichts Knechtiſches, aber ebenſowenig etwas Un-

gebundenes, wie bei den Heiden, Erhebung und Unterwerfung, vereinigen sich, und das ist das Gefühl der Liebe, von welcher der Apostel sagt, Furcht sei nicht in ihr. Kommt es innerhalb der Erkenntniß Gottes zum Denken an ihn bis zur Andacht, so ist in dieser das Bewußtsein des Menschen vom Verhältniß seiner zu ihm selbst dem Bewußtsein des Verhältnisses seiner zu Gott untergeordnet. Alles Menschliche ist dem Göttlichen untergeordnet, so ist es bei'm öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde, wenn er im Geiste des Glaubens und der Liebe gehalten wird, die Gedanken an bürgerliche Verhältnisse bleiben weg. Hilf, Herr, aber nicht mein, sondern dein Wille geschehe; im Gebet des Herrn ist jenes enthalten nur in einer einzigen Bitte: „gieb uns unser täglich Brod."

Wie verhält sich nun die Andacht zum Wissen in der Religion und in der Wissenschaft, und umgekehrt dies Wissen zur Andacht? Das Wissen ist vermittelt durch das absolute Zweifeln, aber der absolut Zweifelnde kann nicht der Andächtige sein, dem welcher zweifelt, daß Gott sei, ist es unmöglich, daß er bete. Das Verhältniß also der Andacht zum Wissen, welches die Dialectik des Zweifels in sich hat, bis zu seiner Vollendung, ist das ihrer Unmöglichkeit. Wohl kann im Glauben sich der Zweifel regen, angehend die Erkenntniß dessen, was geglaubt wird, aber so, daß der Glaube doch noch besteht, der Zweifel also nur ein relativer, oder, wie gesagt, Zweifel im Glauben ist. Das Glauben ist noch kein Zweifeln geworden, und dann wird der Glaube, so stark der Zweifel in ihm sei, doch noch die Möglichkeit der Andacht vermitteln, so daß der im Glauben Zweifelnde sein Denken richte an den oder das, woran er nicht zweifelt, und es in dieser Richtung, als das an Gott Denken, die Andacht wird. Aus dem angeführten Grunde ist es unmöglich, daß eine wissenschaftliche Untersuchung über den Glauben, daß eine theologische Vorlesung mit einem Gebet anfange, — so hebt die Predigt an. Es ist mit dem Zweifel um die Wahrheit zu thun, indem der Gedanke, daß sie erkennbar sei, selbst in der Absolutheit des Zweifels noch fest gehalten wird. Das

Verhältniß alſo des Zweiflers zur Andacht, obwohl er als der Zweifler nicht in ihr ſei, iſt doch das der Achtung vor ihr, er reſpectirt alles das, was für die Gemeinde das Mittel zur Erweckung, Belebung ihrer Andacht iſt, und dieſer Reſpect zeigt ſich darin, daß eben der Zweifler in ſeiner Unterſuchung ſelbſt über die Mittel der Andacht mit dem größten Ernſt zu Werke geht, beſonders darin, daß er das Princip der Andacht zu begreifen und zu wiſſen ſtrebt, wenn die Andacht vernünftig und wohlgegründet, worin ſie als vernünftige und wahrhafte Andacht beſtehe. Die Wiſſenſchaft von der Religion enthält hier nothwendiger Weiſe eine Entwickelung des Begriffs der Andacht für den Geiſtlichen, der unmittelbar für die Andacht thätig ſein muß. Schon die mögliche, und noch viel mehr die wirkliche Erkenntniß hat und muß einen wirklichen Gegenſtand haben; der nur mögliche wäre höchſtens Gegenſtand für einen abſtracten und mehr oder weniger beſchränkten Gedanken. Die mögliche Erkenntniß iſt die Idee; ſpricht man von der Idee, nicht von Gedanken, Vorſtellungen, ſo iſt auch die Beziehung da in dieſer Rede auf einen wirklichen Gegenſtand, den ſie hat. Aber von dem, was wirklich iſt, iſt auch eine Erfahrung möglich. An und in der Erfahrung beſtätigt ſich der Gegenſtand als der wirkliche, obzwar nicht die Erfahrung das Princip der Erkenntniß und der Wahrheit iſt. Was erkannt werden kann und vollends was erkannt wird, iſt das Wirkliche, und indem das Wirkliche ein zu erfahren Mögliches, oder ein ſolches, das in der That erfahren wird. Hat nun Gott für die Menſchen Wirklichkeit, ſo muß, indem dem Menſchen eine Erkenntniß von ihm als dem wirklichen möglich iſt, oder indem er eine wirkliche Erkenntniß von ihm hat, Gott ſelbſt auch Gegenſtand der Erfahrung ſein, es muß möglich ſein, die Erfahrung von Gott zu haben, oder zu machen, ſonſt mangelt der Wirklichkeit das, worin ſie ſich beſtätigt, manifeſtirt. Aber Gott als Gott iſt und kann kein Gegenſtand der Erfahrung ſein, denn der Gedanke von ihm iſt der, daß Gottes Weſen ſei das Sein als das Denken. Von dem Weſen

als ſolchen iſt ſchon keine Erfahrung möglich, von dem Sein, welches das Denken des Weſens wäre, vollends nicht. Iſt dennoch Gott der wirkliche, ſo wird die Erfahrung von ihm nur möglich ſein, indem ſie die von ihm nicht als Gott iſt. Gott alſo

1) als die Natur ſcheint erfahren werden zu können, aber ſieht man genauer hin, ſo verſchwindet der Schein, denn die Natur als ſolche iſt ſelbſt kein Gegenſtand der Erfahrung, ſie als ſolche iſt in der Beſtimmtheit des ganz Allgemeinen, aber als ſolches kann ſie nur gedacht, aber nicht erfahren werden, ſo daß die Erkenntniß deſſelben ſich als Erfahrung beſtätige.

2) Gott als eine Natur in der Natur wäre der mögliche Gegenſtand der Erfahrung; denn ſie iſt gegen die Natur als eine allgemeine eine einzelne, ja in tieferer Beſtimmtheit eine individuelle. Gott alſo entweder als ein concret unorganiſcher Gegenſtand, oder als ein Complex ſolcher Gegenſtände, Gott als die Sonne; er als der geſtirnte Himmel wäre ein Gegenſtand der Erfahrung, und in dem Lichtdienſt, Sonnendienſt wird er auch dafür genommen, oder eine ſolche Natur wäre die organiſche, und zwar entweder als Pflanze oder als Thier, und ſo träte für die Wirklichkeit die Erfahrung von der Individualität ein. Allein dieſe Wirklichkeit Gottes in der Erfahrung, als einer unorganiſchen oder organiſchen Natur, iſt der Idee von Gott durchaus unangemeſſen, dieſe Wirklichkeit von dem Gedanken von Gott ſteht in einem unauflösbaren Widerſpruch. Das Weſen Gottes, welches den Gedanken enthält, iſt das Sein als Denken, aber das Weſen jeder Natur iſt das Sein als Leuchten, Vegetation, Leben ꝛc., aber nicht das Denken. Mit dem Thierreich, dem Aeußerſten, was die Natur hat, iſt ſie in ihrer Allgemeinheit abgeſchloſſen. Gott

3) nicht als Gott, ſondern als Menſch, hat die Wirklichkeit, welche zugleich erfahren werden kann, ſo daß die Erkenntniß Gottes als des Menſchen, die ihren Grund in dem Gedanken von ihm der Erfahrung ſelbſt ſich gleichſam zugeſellt, in der Wirklichkeit Gottes in der Erfahrung als die des Menſchen ſich beſtätigt. Für

die Erkenntniß der Wirklichkeit Gottes in der Erfahrung des Menſchen kann nun reflectirt werden

a. auf die Individualität des Menſchen. In den Religionen, welche die Natur als ſolche verlaſſen hatten, und hinter ſich hatten, alſo nicht eigentlich Naturreligion, in der Kunſtreligion iſt es eben die Individualität des Menſchen, welche für die Wirklichkeit Gottes, als die in der Erfahrung gefaßt, berückſichtigt und feſtgehalten wird. Gott hat eine menſchliche Geſtalt, und er iſt ſo zwar nicht der Menſch, der in der That erfahren wird, aber doch ein in der menſchlichen Geſtalt vorgeſtellter. So nähert ſich die Religion ſchon hierin der Idee Gottes, denn wie das Weſen Gottes das Sein als Denken iſt, ſo eben iſt das Weſen des Menſchen das Sein als Denken. Daß Gott ein Weltkörper, daß er eine Pflanze, ein Thier ſei, dadurch wird die Idee empört, aber nicht dadurch, daß Gott ein Menſch ſei. Denn der Inhalt des Gedankens Gottes iſt nicht im Widerſtreit des Menſchen, ſein Weſen iſt daſſelbe, das Sein als Denken. Aber vorerſt haftet in der Sphäre der Sinnlichkeit, und, vom Selbſtgefühl und Gefühl überhaupt herauf, die Religion daran, daß Gott eine menſchliche Geſtalt habe, die ihm die Kunſt und der Künſtler des Volks, das ihn in dieſer Geſtalt anbetet, gegeben hat, und von dieſer Seite entſpricht die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes, der wirklichen Erkenntniß von ihm keineswegs. Ihm hat durch die menſchliche Geſtalt, in welche er die Idee von ihm gleichſam kleidet, der Menſch das gegeben, was ſeiner Wirklichkeit noch mangelte, das, daß er geſehen, erfahren wird, das iſt das Vergängliche an der Kunſtreligion. Wie der Menſch als Individuum, ſo wird er

b. als das Ich, als das Du, jeder von ſich und von dem andern erfahren — die abſtracte Ichheit iſt der Gegenſtand nur eines Gedankens, aber das concrete Ich in der Individualität und im Leben iſt der Gegenſtand einer wirklichen und möglichen Erfahrung. Gott hat Wirklichkeit nicht in einer menſchlichen Geſtalt, aber er hat ſie als das Ich, und er giebt ſich einzelnen

Menſchen in der Erfahrung zu erkennen dadurch, daß er ihnen erſcheint, ſogar in der Geſtalt des Ich, aber nur erſcheint. Die Religion hat alſo, indem ſie Wirklichkeit mit der Erfahrung verknüpft, zu ihrem Inhalt Erſcheinungen, und dieſe haben eine Beziehung wohl auf die menſchliche Natur als ſolche, aber als wirklicher Menſch wird Gott in dieſer Religion nicht anerkannt.

Gott als Menſch kann erſt erfahren werden c. in der Perſönlichkeit des Menſchen. Aber die Perſönlichkeit des Menſchen iſt einerſeits bedingt durch die Natur, er wird gezeugt, geboren, und kommt ſo zum wirklichen Daſein, mittelſt deſſen er erfahren wird, mittelſt der Natur und ihrer zeugenden Macht. So hat ſeine Perſönlichkeit auf dieſer Seite zu ihrer Vorausſetzung ſeine Individualität. Aber das Weſen, welches das Sein als das Denken iſt, hat, indem es das unbedingte iſt, das Werden, die Natur nicht zu ſeiner Bedingung, nur der Menſch alſo, der in ſeiner Perſönlichkeit unabhängig wäre von der Natur und ihrer zeugenden Kraft, würde es ſein, aus welchem Gott ſelbſt erfahren werden könnte. Auf dieſer Seite tritt hiermit der Begriff und die Nothwendigkeit des Wunders ein. So entſpricht mittelſt des Wunders der Geburt der Menſch in ſeiner Perſönlichkeit dem Weſen Gottes ſelbſt von der Seite, wo es das Sein als das Denken; andererſeits iſt die Perſönlichkeit des Menſchen bedingt durch ſeine Intellectualität, und er, der Perſönliche, iſt in dieſer zugleich das Ich, und dieſe Intellectualität hat zu ihrer Vorausſetzung wieder die Individualität; von der Natur aus kommt der Menſch dazu, ein Ich zu werden. Aber das Denken, als welches das Sein das Weſen Gottes iſt, hat zu ſeiner Bedingung nicht die Intellectualität, und alſo auch nicht die Ichheit. Der Menſch alſo, in deſſen Perſönlichkeit und als welcher Gott ſelbſt Gegenſtand der Erfahrung für alle Menſchen werden kann, iſt, wie von ſeiner Individualität, ſo auch von ſeiner Intellectualität unabhängig. Mit Bezug auf die Individualität, auf das Leben, iſt er der vollende, beſchließende und vollziehende, und iſt die Freiheit ſeines Willens weder durch

die Natur, noch durch die Menſchen beſchränkt. In ſeiner Intellectualität iſt er der Denkende, der Wiſſende, ſein Denken und Wiſſen iſt aber nicht erſt durch andere Menſchen bedingt. Hier tritt auf der andern Seite das Wunder des Wiſſens ein, der Menſch, als welcher Gott erfahren wird, iſt der durch die Macht ſeines Denkens Gott Wiſſende. Aber jene Erfahrung iſt als ſolche und als geſchichtliche oder traditionelle die von Chriſtus, in ihm ſei das göttliche Weſen der Welt erſchienen, Gott erſchienen in Chriſto. Aber dieſer Ausdruck des Erſcheinens iſt zweideutig, er erinnert an die Theophanien im alten Teſtament und auch an die polytheiſtiſchen Religionen, und jene Erfahrung von der Erſcheinung Chriſti, welcher Gott iſt, iſt doch ganz anderer Art, da aus der Erfahrung vielmehr alles Phantaſtiſche ausgeſchloſſen iſt. Nicht erſchienen iſt in Chriſto das göttliche Weſen, ſondern offenbar geworden. Wo etwas nur erſcheint, da bleibt es in einem dunklen Hintergrund ſtehen, aber was offenbar geworden, das Weſen Gottes in Chriſto, das iſt aus dieſer Dunkelheit heraus. Auch iſt der bibliſche Ausdruck keineswegs jenes Erſcheinen, ſondern vielmehr φανερουσται. 1 Timoth. 3, 16.

β. Der Menſch, als ſolcher, iſt der Gegenſtand der möglichen und wirklichen Erfahrung. Die Kenntniß deſſelben, die Menſchenkenntniß, iſt ſolche empiriſche Kenntniß, und jeder wird ihrer an ſich ſelbſt und an andern mittelſt einiger Beobachtung und Aufmerkſamkeit theilhaftig, auch treibt alle das Bedürfniß zu einander, daß ſie Menſchenkenntniß erwerben. Die Erkenntniß des Menſchen liegt gewiſſermaßen jener bloßen Kenntniß deſſelben zum Grunde, und was in der Erfahrung, deren Gegenſtand der Menſch ſei, Wahrheit hat, das hat jene Erfahrung aus jener ihr zum Grunde liegenden Erkenntniß. Gilt es nun um die Erkenntniß, dann wird die Forſchung des Menſchen angehen die Anthropologie. Aber dieſe Erkenntniß hat zum Princip die Religion, ohne daß der Menſch im Glauben an Gott ihn erkenne, vermag er den Menſchen nicht zu begreifen. Der Menſch aber

er als der erkennende ist der vernünftige. Somit weiset schon die Erkenntniß in der Religion darauf hin, daß sie die Religion des Vernünftigen sei. Was aber ist es dann an oder in der Erkenntniß, welches dazu berechtigt, sie in der Bestimmtheit des Vernünftigen zu denken und den Erkennenden als den Vernünftigen zu bezeichnen; das ist es darin, daß das, was erkannt wird in seinem Grunde, aus ihm begriffen worden, so daß die aus dem Grunde des Gegenstandes und in ihm hervorgebrachte Erkenntniß die Wahrheit selbst ist. Aber der Grund von Allem, was werden, sein, denken, erkennen, ja wissen mag, ist der, der seinen Grund in sich allein hat, und der aus sich allein als seinem Grunde ist, er der Selbstständige, Ewige, und in beiden der Allgenugsame. Die Erkenntniß wird oder ist somit, was sie heißt, Erkenntniß, indem sie ihren Grund in Gott hat, so ist sie die vernünftige Erkenntniß, und der Mensch wird oder ist ihrer theilhaftig nicht ganz und gar in seinem Verhältniß zu ihm selbst, und wenn er in diesem Verhältniß allein sich hält, sondern in seinem Verhältniß zu Gott mit jenem zugleich dieses anerkennt. Aber so hat er Religion; mittelst des Glaubens, der die Möglichkeit der Erkenntniß und Anerkenntniß Gottes enthält, wird der Mensch dessen sich bewußt, daß er im Verhältniß zu Gott stehe; daß er im Verhältniß zu sich stehe, ist er sich schon bewußt, aber dieses Verhältniß zu sich selbst hat deswegen Bedeutung für ihn, weil er im Verhältniß zu Gott steht oder ist. — Die im Glauben an Gott mögliche Erkenntniß desselben ist der Glaube selbst, als die anfangende, wirkliche Erkenntniß Gottes, und ist es, wodurch die Religion, die den Glauben zu ihrem Elemente hat, die Religion des vernünftigen Menschen ist. Alle Kenntnisse in Wissenschaften und Künsten, obschon sie insgemein Erkenntnisse genannt werden, sind doch in Wahrheit das Letztere erst, wenn jede derselben die Erkenntniß ihres Gegenstandes aus seinem Grunde ist. Der Grund aber alles Seins, Denkens, Lebens und Wissens ist Gott, der in sich allein seinen Grund hat, und der ewig aus sich selbst ist. Für ihre Wahrheit und Gewiß-

dem Weſen Gottes ſelbſt, aus ſeiner Selbſtſtändigkeit, Ewigkeit und Allgenugſamkeit iſt es, daß der Menſch, deſſen Perſönlichkeit jene iſt, angebetet werden kann. Aus Chriſto alſo erkennet die Welt Gott in der Erfahrung als perſönlichen Gott, und aus Gott, deſſen Weſen das von Chriſto iſt, vermag ſie ihre Andacht zu erheben. Dieſe Andacht ſelbſt als eine Erhebung des Geiſtes der Gemeinde über alle kleinlichen Bedürfniſſe des Lebens, iſt zugleich mit dem Gefühl der Unterwürfigkeit der Gemeinde von Gott, der in Chriſto offenbar geworden, verknüpft. Aber in Chriſto iſt das göttliche Weſen ſelbſt das menſchliche, und umgekehrt, und ſo verknüpft ſich jenes Gefühl der Erhebung in der Andacht mit dem, welches das Gefühl der Liebe iſt. Die Frage nach dem Urſprung der Religion iſt hiermit beantwortet, nämlich ſo: in Anſehung des Verhältniſſes, worin Gott zu den Menſchen und dieſe zu ihm, was die Perſönlichkeit Gottes, und die Gottheit des Menſchen angeht, ſteht, hat die Religion, deren Glaube der Glaube an Gott in Chriſto, keinen Anfang genommen in der Zeit, aber in Anſehung deſſen, daß dies Verhältniß und in ihm die Wirklichkeit Gottes erfahren wird, hat die Religion einen Anfang, und iſt ſie ſomit ungetheilt und ohne Widerſpruch die ewige und zugleich die zeitliche — ihr Anfang in der Zeit iſt die Menſchwerdung Gottes.

Die Religion des Glaubens iſt die allein wahre, wie ſich immer vollſtändiger ergeben wird. Aber nicht geſchichtlicher Weiſe, denn ſo waren ſie alle bis auf eine, nämlich die mohamedaniſche, früher vorhanden, aber jene enthält von dem allgenugſamen Gott in ihr das allgenugſame Weſen, und in dieſem ihrem ewigen Sein iſt ſie das Princip, das Wahre in allen andern, die da kommen und in der Geſchichte ſich darſtellen. Nun fragt ſich: warum nahm die Weltgeſchichte ihren Anfang nicht mit der Religion des Glaubens? warum mußten ihr andere vorhergehen, in denen das Wahre ihres Inhaltes von den Menſchen nur geahnet, höchſtens nur gedacht, aber nicht erkannt wurde? Warum kommt der das Menſchengeſchlecht beſeligende Glaube ſo ſpät hintennach? Gal. 4, 4.

mehr blos im Verhältniß zu Gott, sondern kommt er auch zur Anerkenntniß dieses Verhältnisses. Die Taufe, die er als Kind empfängt, bezeichnet symbolisch eben das, daß er der im Verhältniß zu seinen Eltern, zu andern Menschen überhaupt und zu sich steht, zugleich im Verhältniß zu Gott sei, und die Taufe enthält hiermit auch für den Täufling gewissermaßen die Verheißung, daß er zur wirklichen Erkenntniß Gottes in jenem Verhältniß gelangen werde. Denn die Verpflichtung gegen ihn, welche die, so ihn taufen lassen, übernehmen, ist, daß er zur Erkenntniß Gottes erzogen und unterrichtet werde. So hat die Religion des Glaubens durch ihn, der zu ihrem Inhalte gehört, die Erkenntniß Gottes in sich, und ist sie zugleich die Religion innerhalb der Sphäre dieser Erkenntniß; wird nun aber von dem, der gläubig geworden, und hiermit Gott zu erkennen fähig ist, reflectirt auf jenes zweifache Verhältniß seiner zu ihm selbst und zu Gott, so wird die nächste Folge dieser Reflexion, wenn sie ganz unbefangen angestellt wird, die sein, daß er daran zweifelt, ob sein Verhältniß das zu Gott sei oder nicht, während er weder daran zweifeln kann, daß er ein Bewußtsein von diesem Bewußtsein habe, und eben so wenig daran, daß er im Verhältniß zu sich selbst sei, indem dieses vom Bewußtsein seiner selbst ganz unzertrennlich ist. Aus dieser unerschütterlichen Gewißheit des Selbstbewußtseins, und des einen Verhältnisses kann nun der Zweifel, ob das andere Verhältniß, das Verhältniß zu Gott, ein nur eingebildetes, oder wirkliches sei, eine Macht erhalten, daß er nicht mehr dubitirt, sondern negirt. Aber statt dessen, daß die Dubitation zur Negation werden kann, ebensowohl umgekehrter Weise die Dubitation Veranlassung wird für den Reflectirenden, die Gewißheit seiner selbst, oder des Selbstbewußtseins und sein individuelles und intellectuelles Verhältniß zu ihm selbst nicht hoch anzuschlagen, ja gar nicht in Betracht zu ziehen; dann wird das Streben rege, aus dem Zweifel, ob sein Verhältniß zu Gott ein wahrhaftes sei, herauszukommen, ohne es zu läugnen, und dann ist es der Glaube, mit und in welchem der Reflectirende anfängt,

Bewußtſeins jenes Verhältniſſes des Menſchen zu ihm ſelbſt beſteht ſeine Erziehung, ſo daß er, indem erzogen werdend, zugleich ſich ſelbſt erzieht, und nicht nur über den Mechanismus der Natur, welchem die Freiheit mangelt, ſondern auch über den Organismus, worin ſie blos den Schein der Freiheit hat, hinauskommt. Ohne daß in Anſehung ſeines Denkens und Glaubens, und beſtimmter in Anſehung der Religion des Glaubens der Menſch auf jene Weiſe erzogen werde, und ſich ſelbſt erziehe, wäre gar kein Denken und Glauben möglich, keine Wahrheit und keine Freiheit, mithin auch keine Seligkeit, deren Inhalt die Unfreiheit und die Nichtwahrheit nimmermehr ſein kann. Es iſt alſo das allgenugſame Weſen Gottes ſelbſt, in welchem er zur Menſchheit ſich ſelbſt ſolchermaßen herabläßt, daß ihre Erziehung durch ihn zugleich deren Erziehung durch ſie ſelbſt iſt. Auf der Stufe der Sinnlichkeit und des Gefühls muß es daher zur Religion der Meinung kommen, auf der des Verſtandes zur hiſtoriſch-monotheiſtiſchen, zur Religion des Geſetzes und Vertrauens, und ſo kann es endlich auf der Stufe der Vernunft zur Religion des Glaubens kommen. Es iſt in Gott kein Neid, wie wenn er den Menſchen die Erkenntniß ſeiner ſelbſt verſage, aber es iſt auch in ihm darin kein Neid, daß er den Menſchen erziehend, zugleich ſich ſelbſt erziehen kann, und er ihm gleichſam geſtattet, auf der Stufe des Gefühls, der Imagination u. ſ. w. ihn nur zu ahnen, und ſich in ſeinen Vorſtellungen und Bildern von ihm ſelbſt zu gefallen, ferner ihn auf der Stufe des Verſtandes abſtract zu denken, und in der Geſchichte und in dem Geſetze eines Volkes anzuerkennen. Daß ſein Weſen auf dieſen beiden Stufen der Erziehung unſeres Geſchlechts eben dem Geſchlechte noch verborgen iſt, und nur auf der zweiten Stufe beſchränkt offenbar wird, das hat ſeinen Grund nicht in ihm, ſondern in dem Menſchen, der ſich ſelbſt für die Seligkeit mit erzieht. Auf der Stufe der Sinnlichkeit, beſonders in den Religionen, welche das göttliche Weſen in der menſchlichen Geſtalt darſtellen, und ſo, daß alles Thieriſche und Pflanzliche in dieſen Vorſtellungen ver-

schwindet, wo die Religion die der Meinung ist, tritt die Freiheit hervor, aber stark mit der Willkür versetzt. Frei sind diese polytheistischen Völker, die Wahrheit jedoch ist auf dieser Stufe noch tief verborgen, sie, die alle Willkür ausschließt; die Vielgötterei hat keine Wahrheit, aber sie läßt denen, die viele Götter haben, viel Freiheit. Auf der Stufe der Intellectualität tritt die Wahrheit hervor, aber die Freiheit ist auf dieser Stufe wie noch gar nicht vorhanden. Die Verehrer des wahren Gottes sind wie seine Knechte. Indem beide, die Sinnigkeit und Verständigkeit, auf der dritten Stufe zu bloßen Momenten werden, und hiermit auch die Religion, deren Bedingungen beide waren, zu Grunde gehen, hebt sich auf der dritten Stufe die Wahrheit hervor, und so, daß durch sie die Freiheit angeregt und gefördert wird. So ist es die Religion des Glaubens, welche, wie das Wesen Gottes, die Wahrheit und Freiheit ist, beide zu ihrem Inhalte hat, und so ist sie die beseligende durch beides.

Schlußanmerkung. Damit, daß der Mensch zur Religion des Glaubens kommt, hört er nicht auf

1) ein Individuum zu sein, es bleibt vielmehr seine Individualität die Grundlage seiner Persönlichkeit, in welcher er der christliche Glaube wird. Aber das Individuelle im Selbstgefühl in der unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist auch das Eigensüchtige, und der Glaube ist in seiner Individualität demnach mit der Eigensucht behaftet. So nun kann es kommen, daß er seinen Glauben in seiner Individualität vornehmlich im Gefühl begründet und bewährt, und daß mithin selbst die Religion des Glaubens die des Gefühls wird, wie wenn für die Wahrheit im Glauben das Gefühl und nicht die Erkenntniß Gewähr leiste. Geglaubt aber wird, daß Gott in Christo Mensch geworden sei. Der Gläubige in dieser Individualität nimmt nun wohl diesen Christus auch in seiner Individualität, dann kommt es bei dem Menschen, als welchem oder in welchem Gott, der Geist sich geoffenbart hat, auf seine Gestalt an, indem das Individuum das Gestaltete ist;

und ſo kann die Religion des Glaubens, als Gefühlsreligion, eine Beziehung nehmen auf das Polytheiſtiſche. Jeder macht ſich in ſeiner Individualität von Chriſtus eine eigene Vorſtellung; wenn er ſie auch nicht als Crucifix hat, ſo hat er ihn doch in der Imagination. Auf dieſem Standpunkt der Individualität zergeht, ohne daß ſie vergeht, die Religion in eine unbeſtimmte Menge von Vorſtellungen.

Für den Glauben des Individuums iſt der Gegenſtand Chriſtus, wie er liebte und lebte, wirkte, lehrte, litt und ſtarb für die Erlöſung des Menſchengeſchlechts und für das Heil der Welt überhaupt. Aber in dieſen Beſtimmungen iſt Chriſtus das Individuum, der Glaube hat ihn in ſeiner Individualität zu ſeinem Gegenſtand und zugleich iſt er der Glaube des Individuums an Gott in ihm, alſo das Subject des Glaubens und das Object deſſelben, wenn auch letzteres über die Individualität hinausreicht, iſt doch das Individuum. Nun iſt aber die Vorſtellung von der Individualität nicht eine und dieſelbe, ſondern ſehr verſchieden und mannichfaltig, und das Individuum, das Glauben hat, deſſen Vorſtellung ſie iſt, iſt auch nicht ein und daſſelbe, es ſind dieſer Gläubigen unbeſtimmbar viele, und der eine hat in ſeiner Vorſtellung von Chriſto mehr, der andere weniger, ja der eine in ihr ganz andere Beſtimmungen als der andere. Herrnhuter. Socinianer.

Hieraus folgt nothwendigerweiſe, daß, indem der Glaube von der ſub- und objectiven Individualität aus ſich erhebt und in ihr erhält, es zu einem Unterſchiede unter den Gläubigen und dem Gegenſtand ihres Glaubens kommen müſſe. Einzelne ſepariren ſich durch die ihnen eigenthümlichen Vorſtellungen, deren Gegenſtand Chriſtus iſt, von den übrigen. Das Sectenweſen hebt mit dieſer Bewegung an, welche der Separatismus iſt, und die übereinſtimmenden vereinigen ſich; ſo ſind die Secten da und ihrer viele. Jede dieſer Secten nun hat die Meinung, Chriſtus, wie ſie ihn anerkennen, ſei der ächte, und der Glaube an Gott und ihn, wie ſie ihn haben, ſei der allein wahre. Durch dieſe Meinung und

durch das Eigensüchtige, welches der Individualität als solcher nothwendigerweise anhängt, wird die Secte bestimmt, entweder darauf auszugehen, daß sie immer mehr Anhänger gewinne, also Proselyten mache, oder daß sie allen und jeden, die sich an sie von außen wenden, die Arme öffne, wie die Quäker. Bei Entstehung jeder Secte muß eine Individualität oder ein Individuum etwa als das ausgezeichnetste hervortreten, ein Mann mit seinem Namen, er ist der Stifter der Secte, und an der Auctorität des Individuums und seines Namens für die Gläubigen zeigt sich die Secte als Secte. Bei Entstehung der evangelisch-protestantischen Kirche trat auch die Individualität hervor, in Luther, in Zwingli ꝛc.; aber gegen den Egoismus der römisch-katholischen Kirche, die, so wenig sonst bei ihr die Individualität galt, doch selbst eine Secte war. Bei'm Papste, als ihrem sichtbaren Oberhaupte, kommt es nicht auf seine Individualität an, aber darauf, daß in ihm die vermeintliche göttliche Auctorität der Kirche verwirklicht sei, und gegen diese vermeinte göttliche Auctorität erhob sich bei der Reformation die Individualität Luthers. Blickt man blos auf diese Individualität, so waren die Gemeinden, wie sie Luther und andere stifteten, auch Secten, aber sie waren es nicht gegen die Religion des Glaubens, und nicht in ihr, sondern gegen die Superstition des Katholicismus, in ihm separirten sie sich, aber nicht in der Religion des Glaubens. Auch griff die Individualität jener Gemeinden selbst über die Ichheit hinaus, und folglich über sich selbst in dem christlichen Glauben und die Denkfreiheit hinüber, so daß eine Vereinigung dieser verschiedenen protestantischen Gemeinden miteinander zu allen Zeiten möglich war. Vollendet sich die evangelisch-protestantische Kirche, den Unterschied ihrer symbolischen Bücher aufgebend, und somit auch die inneren Unterschiede in mehrere Kirchen, so verschwinden auch jene Individualitäten als Auctoritäten. Wird endlich auf dem Standpunkt der Individualität reflectirt auf die Religion des Glaubens selbst als auf den Gegenstand einer Wissenschaft von ihr, etwa einer Theologie; so

bringt jener Standpunkt mit ſich, daß für dieſe Wiſſenſchaft der Anfang mit der Erfahrung gemacht wird. Erfahrung aber, deren Gegenſtand Chriſtus wäre, iſt und kann keine unmittelbare für das theologiſirende Individuum ſein — er hat gelebt, er hat auf Erden gewirkt — ſondern nur eine mittelbare, alſo eine traditionelle oder hiſtoriſche, wie ſie die Bibel giebt oder enthält. Jene Theologie ſetzt demnach nothwendigerweiſe in der Bibel an. Dabei iſt dem Individuum als ſolchem nothwendig die Vorausſetzung, daß es die Erfahrung ſei, durch welche die Wahrheit für den Glauben und für die Erkenntniß für ihn und ſeinen Inhalt begründet wird. Daß die Erfahrung nur die Beſtätigung der Wahrheit in Anſehung deſſen, was wirklich wahr iſt, ſei, und daß vielmehr die Erfahrung eines Princips ihrer Wahrheit bedürfe, das kann das Individuum als ſolches nicht einräumen, nicht alſo auch den Satz: was erfahren wird, iſt nicht darum wahr, weil es erfahren wird, ſondern umgekehrt, was an und für ſich wahr iſt, das wird und muß eben darum auch erfahren werden, weil es wahr iſt. Das Individuum bleibt feſt in jener Vorausſetzung einer bloßen Meinung, aus den Erfahrungen kommt für jeden die Wahrheit, und ſo wird die Theologie, da jene Erfahrung die von Chriſto, die bibliſche, iſt — bibliſche Theologie. Dies Princip bringt mit ſich tiefe und umfaſſende Forſchung der Bibel, und ſo beſtimmt ſich die bibliſche Theologie nothwendigerweiſe als gelehrte Theologie. Aber von Gott, von ſeinem Weſen, von dem göttlichen Sein und Wirken iſt keine Erfahrung möglich, das räumt das theologiſirende Individuum ein, indem jedoch ſein Glaube der an Chriſtum iſt, welcher in ſeiner göttlichen Natur die Welt mit Gott verſöhnt hat, erkennt daſſelbe zugleich in ihm die göttliche Natur an. Aber da von der göttlichen, als ſolchen, keine Erfahrung möglich iſt, und an ihr das Individuum allein das Princip der Wahrheit hat; ſo muß es das göttliche Sein in Chriſto für unerkennbar nehmen. Hierin geht ſomit das Individuum durch ſein gelehrtes Erkennen und Wiſſen zurück auf das

Gefühl als ſolches, und in Anſehung dieſes Geheimnißvollen hält ſich der Gläubige an das Gefühl. So wird auf dem Standpunct der Individualität die Theologie nothwendigerweiſe die empiriſche oder gelehrt-myſtiſche, und ſo iſt ſie die ſupranaturaliſtiſche. In dieſer Theologie unterwirft ſich der Gläubige, wie freimüthig und gründlich er in ſeinen Unterſuchungen zu Werke gehe, doch zuletzt der Bibel, er iſt ein Bibelknecht, und ſeine ganze Wiſſenſchaft hat die Tendenz zur Bibliolatrie. In dieſer Wiſſenſchaft vom Glauben, von den Glaubensartikeln geht die Richtung fort und fort auf Chriſtum in ſeiner Individualität, ohne daß das göttliche Weſen Chriſti, welches kein individuelles iſt, negirt oder ignorirt werde, nur darauf wird beſtanden, jenes ſei erkennbar, dieſes unerforſchlich. In dem erkennbaren Weſen Chriſti, wie es die Bibel darſtellt, wird oder iſt er der individuelle, als dieſer Chriſtus anerkannt, in ſeiner unerforſchlichen Natur, in ſeiner Natur zugleich als der, dem alle Individuen ſubjicirt werden — er wird erkannt für den Herrn der Gläubigen. Jenes knechtiſche Weſen der ſupranaturaliſtiſchen Theologie, angehend die Bibel, führt eben dahin, daß dieſe Theologie eine Tendenz zur Kyriolatrie hat; aber ſo iſt die ganze Theologie, dieſe empiriſch-myſtiſche, ein Aergerniß, ein Greuel, ja der Gegenſtand des Haſſes für das Subject auf dem Standpunct der Intellectualität, der Ichheit.

2) Der zum Glauben gekommen iſt, hört hiermit nicht auf, ein Ich zu ſein, im Gegentheil, ohne daß er aus dem Selbſtgefühl in die bloße Individualität herauf dahin gelange, der ſich denkende, alſo das Individuum, das Ich, zu ſein, kann er gar nicht zum Glauben kommen. Für den Menſchen, als den ſich erſt blos fühlenden, iſt Chriſtus noch gar kein Gegenſtand des Glaubens. Als ein Ich iſt der Menſch der Denkende, wie ihm nun als Individuum ſeine Gefühle, Empfindungen und Vorſtellungen lieb werden, wie er hiermit als ſolches ſich ſelbſt lieb wird bis zur Eigenſucht, eben ſo werden ihm, als dem Ich, ſeine Gedanken, ſein Denken, und er ſich ſelbſt als ſolches, bis zur Selbſtſucht

lieb. Enthält die Individualität das Princip der Eigenſucht, ſo enthält das der Ichheit das des Egoismus. An den Menſchen, in ſeiner Intellectualität oder in der Ichheit, wird der Glaube zuvörderſt von außen her gebracht, er iſt alſo ein ihm, dem Denkenden, Fremdes, und vollends iſt ihm der Gegenſtand fremd, der Glaube fremd. Gegen dieſes ihm Fremde richtet ſich das Ich, welches als ſolches ein Verhältniß zu ſich ſelbſt hat, während oder indem der Glaube und ſein Gegenſtand im Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt ein anders zu Gott enthält; er als der ſich denkende reflectirt nun wohl in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt auf den an ihn gebrachten Glauben; ſich ſelbſt und ſeine Gedanken lieb habend, feſt an ſich in jenem Verhältniß haltend, wird dies Reflectiren, welches ein Denken iſt, zuvörderſt ein Zweifeln, und erklärt der Denkende ſich ſelbſt, was er glauben ſolle, davon müſſe er vor allen Dingen ſich überzeugen. Vor dieſer Selbſtüberzeugung, die ihm gebühre, ja zu welcher er in der Treue gegen ſich ſelbſt verpflichtet ſei, müſſe von ihm daran gezweifelt werden, ob, was der Glaube anbietet oder enthält, das Wahre ſei oder nicht. Lediglich alſo in dem Verhältniß des denkenden Subjects zu ihm ſelbſt ſtrebt daſſelbe, den an es gebrachten Glauben prüfend, nach jener Selbſtüberzeugung. Aber das ſich von irgend etwas Ueberzeugen iſt unmöglich ohne ein ſich daſſelbe Beweiſen. Zur Selbſtüberzeugung mithin wird das Ich nur gelangen können, indem es ſich den Beweis führte in Anſehung deſſen, was als wahr, wo nicht zu wiſſen, doch zu glauben ſei. Hier hätte ſomit für den Beweis der Wahrheit deſſen, was geglaubt wird, und folglich auch ſeine Wirklichkeit, nicht Gott, ſondern das Ich die Initiative, ja nicht nur dieſe, ſondern in jener Beweisführung und Selbſtüberzeugung bliebe das Ich lediglich und allein bei ſich. Als Individuum ſeparirt ſich wohl in der Religion des Glaubens der Menſch von der Gemeinde der Gläubigen, und vereinigt er ſich mit denen, die gleichen Sinnes mit ihm ſind — es entſteht die Secte. Aber in ſeiner Individualität, als einem Ich, ſeparirt

er ſich nicht, ſondern iſolirt er ſich und hält er als der einzelne Selbſtdenker feſt an ſich und bei ſich, ohne das Streben, ſich mit anderen und dieſe mit ſich zu vereinigen. Es iſt auf dieſem Standpunct nicht die Tendenz zur Secte, aber es kommt auf eben derſelben an die Stelle des, dem denkenden Subject früherhin gewordenen Glaubens, worin der Menſch ſein Verhältniß zu Gott anerkennt, ein anderer Glaube, in welchem er ausſchließend des Verhältniſſes ſeiner zu ihm ſelbſt gewiß wird und bleibt. In dieſem andern Glauben iſt für den Egoiſten alles verſtändlich, durchſichtig, begreiflich, aus ihm iſt alles Myſtiſche und alles blos Traditionelle ausgeſchloſſen. Und ſo hat der Einzelne zuletzt eine Religion für ſich, und iſt ganz unbekümmert um die Religion der andern. Das geht ſo weit, daß es für unſchicklich, unhöflich geachtet wird, in der Geſellſchaft von religiöſen Dingen zu reden, wie wenn ſie eine Angelegenheit lediglich und allein jedes Einzelnen für ihn ſelbſt wäre, und als die des Einen keinen Andern etwas angehe. Läßt ſich der Selbſtdenker dieſer Art aus Neugierde oder Wißbegierde auf die Geſchichte aller Religionen ein, ſo wird ihr Studium für ihn das Reſultat geben, daß an jeder dieſer Religionen etwas Wahres, an der einen mehr, an der andern weniger ſei, und ſo auch an der chriſtlichen, aber daß keine die allein wahre ſei, daß vielmehr er, der ſich von ſeinem Glauben vollkommene Rechenſchaft gegeben und in Anſehung des zu Glaubenden ſich auf die gründlichſte Weiſe überzeugt habe, er die allein wahre habe. Nun kann es aber auch, und zwar aus dem beſonderen Intereſſe an der chriſtlichen Religion zu dem Verſuche einer Theorie des Glaubens und ſeiner Artikel auf jenem Standpunct der ſich in ſich feſthaltenden Ichheit kommen, wie wird dann wohl dieſer Verſuch gemacht und wie fällt er aus?

Es iſt der Denkende in ſeiner Intellectualität, welcher für die Frage, was es mit dem Glauben in der chriſtlichen Religion ſei, zuoberſt reflectirt einerſeits auf die Geſetze ſeines Denkens, die ihm für die wiſſenſchaftliche Forſchung wenigſtens eben ſo lieb

ſind, wie er ſich und ihm ſein Denken; andererſeits auf die Geſetze des von dem Denken unzertrennlichen Wollens, die, da der Denkende nicht nur das Streben hat, ſich von Allem ſelbſt zu überzeugen, ſondern auch frei und unabhängig ſich ſelbſt zu entſchließen, ihm eben ſo lieb ſind, wie es ſich, und wie ihm die Geſetze des Denkens. Somit wird jene Theorie der Religion anſetzen in dem Bewußtſein des Denkenden von den Geſetzen nach beiderlei Beſtimmungen als Denken und Freiheitsgeſetz und es wird für dieſe Theorie zuoberſt unter der Leitung der Logik eine Pflichtenlehre geſucht werden und an die Spitze kommen, und in dieſer Theorie der Pflichten und Rechte wird das denkende Subject ſich rein in dem Verhältniß zu ſich ſelbſt halten und zu jedem denkenden Subject, nicht alſo mit dem Wort, mit der Lehre eines andern, nicht mit der Bibel, ſondern mit dem durch die denkende Macht des Subjects von ihm ſelbſt erzeugten höchſten Gedanken des höchſten Weſens und mit ſeinem moraliſchen Bewußtſein, beſonders für dieſen Gedanken als für die heilige Gottheit wird die Theorie anheben. Nun gilt es aber aus vorhergenommenem Intereſſe vornehmlich die chriſtliche Religion durch kritiſche und gelehrte Forſchung, ſie in ihrer Geſchichte, ihren Irrthümern ꝛc., in ihr wird ſich die Theorie fortſetzen und ſo vollenden. Da in derſelben das denkende Subject ſich nie verläßt und vergißt, ſo wird das Reſultat ſeiner Forſchung der §. 172 betrachtete abſtracte Monotheismus ſein, wo der Gedanke des Ich als ſein Gedanke der von der Gottheit iſt, und ihm das Ich aus ſeiner Betrachtung der Natur und ſeiner ſelbſt irgend einen reichen Inhalt giebt —die Eigenſchaften Gottes. Es wird alſo die zur Gottheit ſich ſelbſt lügende Ichheit ſein, welche der Gegenſtand des auf Selbſtüberzeugung gegründeten Glaubens wäre. Und die Theologie, von welcher die abſtracte Ichheit mit ihrem Geſetz des Denkens und Wollens für das Princip der Religion genommen, und etwa als die allgemeine Menſchenvernunft, oder als die geſunde Vernunft bezeichnet, wäre ſomit die rationaliſtiſche. Der Supranaturalis-

mus und dieser egoistische Rationalismus ständen demnach wie die Individualität und die Ichheit einander nicht nur gegenüber, sondern auch entgegen, der Supranaturalist als Bibelknecht, und der Rationalist als Sclave seiner selbst, jener an das Wort gefesselt, dieser an sein Denken und an sich selbst, wo es auf Autolatrie hinausgeht. In diesem Verhältniß beider zu einander mag der Supranaturalist den Rationalisten nicht, und verabscheut einer den andern. So sind sie Antagonisten; so ist aber auch gewissermaßen vorauszusehen, daß der Supranaturalismus am Rationalismus zu Grunde geht, denn jener hat zuletzt nur das Wort für sich, dieser aber den Gedanken. Zum Inhalt der Bibel und ihrer Lehre, somit fernher zum christlichen Glauben und seinem Gegenstand verhalten beide sich folgendermaßen. Der Supranaturalist muß es in seiner Individualität bedauern, daß in der Bibel von dem Leben Jesu Christi, wo es auch die Individualität gilt, von seinen Thaten so wenig vorkommen, daß das Evangelium keine Biographie ist des Herrn der Welt, indessen beruhigt er sich hierüber doch damit, daß es der in der Bibel ausgesprochene Wille Gottes sei, der Welt von dem Leben seines Sohnes nicht mehr zu geben. Der Rationalist hingegen hätte wohl genug an dem, was die Bibel erzählt, vom Leben und Thun Christi, wenn nur darunter nicht so viel Fabelhaftes enthalten wäre, dagegen bedauert etwa der Rationalist, daß so wenig von der Lehre Christi, der doch der rechte Schulmeister der Welt sei, vorkomme.

3). Es kommt hier auf folgende zwei Sätze an:

1) Der an das Dasein Gottes Glaubende und ihn zu erkennen Befähigte, ist in seiner Persönlichkeit und mit dem anhaltenden Streben, sich von seiner Individualität und Ichheit unabhängig, und beide von sich abhängig zu machen, der Vernünftige.

2) Es ist die Persönlichkeit des von der Individualität und von der Ichheit unabhängigen Menschen, kraft deren Gott der Gegenstand für die Erfahrung des Menschengeschlechts geworden ist, und es ist das Wesen Gottes in seiner Selbstständigkeit, Ewig-

keit und Allgenugſamkeit, wodurch der perſönlich ſolchermaßen Unabhängige der Gegenſtand für die Welt ward und iſt. Dieſer Menſch nun, welchem gegenüber das Menſchengeſchlecht nur das Streben nach jener Unabhängigkeit hat, iſt Jeſus Chriſtus, und die Religion, welche ihn zu ihrem ewigen Anfang und Ziele hat, iſt die chriſtliche. Ihr Gegenſtand, Gott, iſt nicht nur der wahre, der war er ſchon in der jüdiſchen Religion, ſondern er iſt auch der in ſeiner Wahrheit erkennbare, welcher ſogar in jener unabhängigen Perſönlichkeit Chriſti erfahren werden kann und wird; dieſer erkennbare, geſchweige er, von welchem eine Erfahrung möglich ſei, war er in der jüdiſchen Religion noch nicht. Das Verdienſt Chriſti hier, von der Seite, wo es ſein Verdienſt um die Welt, beſteht alſo darin, daß nicht etwa blos durch ihn der Lehrer, ſondern durch ſeine Perſönlichkeit in jener Unabhängigkeit Gott der Welt offenbar geworden iſt. Und wie ſolcherweiſe die chriſtliche Religion den allein wahren und zugleich erkennbaren und erkannten Gegenſtand hat, ſo iſt auch das Glauben als ihr Inhalt, und als der Glaube an Gott in Chriſto der allein wahre Glaube; ja außer ihm iſt ganz und gar kein Glaube, ſondern nur Wahn, Meinung, hiſtoriſche Gewißheit, Aberglaube. Nun enthält aber eben die chriſtliche Religion, da der Glaube in ihr nicht ohne die wirkliche Erkenntniß Gottes iſt, ſogar wie die Wirklichkeit Gottes zugleich erfahren wird, hiermit die Möglichkeit einer Wiſſenſchaft von ihm — dieſe aber iſt die ſpeculative Theologie. Der Verſuch derſelben wird von den Menſchen gemacht und ſie ſelbſt unternommen innerhalb des Umfanges der chriſtlichen Religion und des Glaubens, mithin nur von dem Menſchen, der in ſeiner Perſönlichkeit unaufhaltſam dahinſtrebt, ſich von ſeiner Individualität und Ichheit zu befreien, und ſie von ſich unabhängig zu machen. Der Unternehmende kann alſo weder ein Supranaturaliſt noch ein Rationaliſt ſein, da jener in der Individualität, dieſer in der Ichheit fixirt iſt. Dem Verſuch geht auf Seiten deſſen, der ihn macht und die Wiſſenſchaft will, das abſolute Zwei-

ſeln voraus, mittelſt dieſes kommt er für das Wiſſen und die Wiſſenſchaft dahin, wo der Chriſt mittelſt des Glaubens für das Leben und Wirken im Leben ſchon iſt, nämlich dahin, daß ihm für das wiſſenſchaftliche Forſchen in Sachen der chriſtlichen Religion eben ſo wenig die Ichheit und ſubjective Rationalität als die Individualität, und das reine Gefühl in derſelben, Gewicht und Bedeutung hat, wie wenn das eine oder das andere das Princip des Wiſſens und der Wahrheit ſein könne. Auf Seiten deſſen alſo, der die ſpeculative Theologie unternimmt, iſt das Unternehmen auf zweifache Weiſe bedingt in Anſehung jenes abſoluten Zweifels, in Anſehung der Bildung jenes Zweifelns und des Denkens ſelbſt im Zweifeln und mit dem Streben, aus ihm zum Wiſſen zu gelangen. Die Bedingung nämlich für die Möglichkeit der ſpeculativen Theologie, was deren Unternehmung durch ein denkendes Subject angeht, iſt

α. die Philoſophie als die Wiſſenſchaft von den Principien der Erfahrung, ſo iſt ſie die kritiſche. Mit der Frage, wie die Erfahrung möglich ſei, zieht der, welcher ſie thut, ſich durch die Erfahrung und durch ſich ſelbſt aus ſeiner Individualität heraus, denn das Individuum iſt es, welches Erfahrungen macht und hat. Die kritiſche Philoſophie iſt alſo ein Bildungsmittel für den Theologen in jenem Streben ſich von ſeiner Individualität unabhängig zu machen. Aber dieſe Philoſophie ſucht und entdeckt auch in ihrer Weiſe die Principien, Grundgeſetze der Erfahrung und der Natur, und ſelbſt die Geſetze für den Willen in der Ichheit. Ihr Princip, woraus ſie die ſogenannten ſynthetiſchen Urtheile a priori deducirt, iſt das „ich denke.“ In dieſer kritiſchen oder transcendentalen Philoſophie hat alſo zwar der Menſch, wie er der perſönliche iſt, ſich glücklich aus der Individualität herausgezogen, aber in die Ichheit hineingezogen und in ihr ſich fixirt. Für die ſpeculative Theologie iſt es eben ſo nothwendig, daß ihr Unternehmer ſich eben ſo von der Ichheit unabhängig mache, wie von der Individualität, und ſo iſt

β. das Unternehmen und Studium bedingt durch die Philo-

ſophie, nicht mehr als Wiſſenſchaft von den in der Ichheit gegründeten Principien der Erfahrung, ſondern vielmehr als Wiſſenſchaft des Abſoluten. Mit der Idee des Abſoluten in der Negation alles Relativen, Bedingten da hebt ſich das perſönliche Subject auch aus der Ichheit heraus und macht ſich für das Wiſſen auch von ihr unabhängig, indem die Ichheit nur das Relative iſt in der Identität des Denkens und Seins, das Abſolute eben dieſe Identität mit Negation alles Relativen. Dem Unternehmen der Wiſſenſchaft von der chriſtlichen Religion in der durch die zwei Sätze angedeuteten Beſtimmtheit derſelben geht mithin das Studium der Philoſophie als der Wiſſenſchaft von den Principien der Erfahrung, und der Wiſſenſchaft des Abſoluten vorher. Nun hört aber

γ. der, deſſen Erforſchungen der chriſtlichen Religion das Glauben in ihr im ſpeculativen Denken iſt, in ſeiner Perſönlichkeit doch nicht auf einerſeits ein Individuum, andererſeits ein Ich zu ſein; Chriſtus allein iſt der von der Individualität und Ichheit unabhängige, der Theolog hat nur das Streben nach dieſer Unabhängigkeit, und ſo treten bei der ſpeculativen Theologie und in ihr dennoch Individualitäten heraus. Dergleichen waren und ſind noch ſehr imponirende Individualitäten, Kant, Schelling, Hegel. Und der ſpeculative Theolog, etwa vertraut mit der Philoſophie dieſer Männer, hat, ſo aufrichtig jenes Streben ſei, doch als Individuum und als ein Ich ſeine Eigenheit, Eigenthümlichkeit, bis auf den Namen. Die ſupranaturaliſtiſche Theologie und die rationale ſind in der betreffenden Weiſe einander entgegen, ſchließen einander aus, aber gegen die ſpeculative Theologie ſind ſie vereinigt und deren gemeinſchaftliche Widerſacher; auch müſſen ſie es ſein, denn dieſe Theologie geht der Individualität des Supranaturalismus auf den Leib und der Intellectualität oder Ichheit des Rationalismus auf die Seele. Der Supranaturalismus, fixirt in der gelehrten Empirie, muß ſich ſeiner Haut wehren, der Rationalismus, in der Anhänglichkeit an ſich, ſich vertheidigen. Wo endlich und wie greifen denn dieſe

Feinde ihren Gegner an? Dort, und wo und wie ſie auf ihrem Standpunkt allein es vermögen, ſie gehen und können nicht in das Innere der ſpeculativen Theologie eingehen, ohne nach jener Unabhängigkeit von der Individualität und Ichheit zu ſtreben, aber mit dieſem Streben würde ſich auch ihre Feindſchaft legen. Sie greifen daher nicht die Wiſſenſchaft und ihren Inhalt an, ſondern die Bearbeiter, dieſe ſind jene Individuen, nun heißt es, Kant, Schelling, Hegel gelten uns, als rein chriſtlichen und bibliſchen Theologen, nichts, und alle die, die Philoſophie herbeiziehen, verſündigen ſich an der Theologie. Ebenſo denken auf der andern Seite die Rationaliſten in ihrer ſeligen Ignoranz, daß ihr Thun und Treiben in der Ichheit ſich herumwälzt, und ſo kommen ſtatt wiſſenſchaftlicher und würdiger Unterſuchung deſſen, was die ſpeculative Theologie zu leiſten ſtrebt, Inſinuationen vor, ſie ſind Myſtiker, Sophiſten, Pantheiſten, Kryptokatholiken ꝛc. — Eins iſt noch zu berühren des Zuſammenhangs wegen, nämlich dieſes: es iſt das zweifache Verhältniß des Menſchen als das zu ihm ſelbſt und zu Gott, welches weſentlich zum Inhalt des chriſtlichen Glaubens gehört, und eben dieſes zweifache Verhältniß iſt es auch, worauf für die Wiſſenſchaft vom chriſtlichen Glauben nach allen Beziehungen hin reflectirt werden muß. Von der einen Seite nun iſt nur jenes Verhältniß unter a. betrachtet worden (§. 171—73), und ſo folgt jetzt

b. Das Daſein Gottes für den Menſchen, im Verhältniß des Letztern zu Gott.

§. 174—178.

Für die Eintheilung iſt auf Folgendes zurückzuſehen. Das Verhältniß des Menſchen

α. zu Gott iſt vorerſt ein ihm unbewußtes, wird aber und zwar nothwendigerweiſe ein bewußtes. Eben ſo iſt

β. ſein Verhältniß zu ihm ſelbſt vorerſt ein bewußtloſes, wird aber mit gleicher Nothwendigkeit ein bewußtes. Beide Ver-

hältniſſe nun, das des Menſchen zu Gott und das zu ihm ſelbſt, beziehen ſich gegenſeitig auf einander. Aber dieſe Beziehung

γ. iſt wie jede Beziehung auch ein Verhältniß. Wir hätten alſo hier ein Verhältniß zweier Verhältniſſe, und für die Unterſuchung käme es auf dieſes dritte Verhältniß jener beiden an. Befremden kann es keinen, wenn in der Wiſſenſchaft der Begriffe von einem Verhältniſſe, deſſen beide Seiten ſelbſt zwei Verhältniſſe ſind, die Rede iſt, er darf ja nur auf irgend ein mathematiſches Verhältniß reflectiren, ſo hat er dort in der Wiſſenſchaft der Anſchauung gleichfalls das Verhältniß zweier Verhältniſſe.

Der Kürze wegen ſoll das bewußte Verhältniß des Menſchen zu Gott als ſein Bewußtſein Gottes bezeichnet werden, und das Verhältniß deſſelben zu ihm ſelbſt als das Selbſtbewußtſein. Ueber das eine Verhältniß, das Bewußtſein Gottes, iſt eine Abhandlung von Baumgarten-Cruſius in Jena vorhanden. Jenes Verhältniß unter γ. iſt ein dreifaches,

1) ein ſolches, in welchem das Selbſtbewußtſein Gottes abſorbirt wird;

2) dasjenige, in welchem das Bewußtſein Gottes dem Selbſtbewußtſein ſubjicirt iſt;

3) das, in welchem das Bewußtſein Gottes und das Selbſtbewußtſein identiſch ſind.

§. 174 und 176.

1) Das Selbſtbewußtſein in der Abſorbtion durch das Bewußtſein Gottes.

Bevor der Menſch ſeiner ſich bewußt wird, iſt er der bereits ſich ſelbſt fühlende. Im Selbſtgefühl nimmt das Selbſtbewußtſein ſeinen Anfang. Zunächſt wird das Selbſtgefühl, indem er ein Verhältniß hat zu dem, was nicht er ſelbſt, was außer ihm iſt, das Abhängigkeitsgefühl. Näher alſo iſt der Entſtehungsgrund des Selbſtbewußtſeins dieſes Gefühl ſeiner Abhängigkeit von dem, was nicht er ſelbſt iſt. Iſt er aber ſeiner ſelbſt ſich

bewußt worden und reflectirt er nun auf dasjenige, von dem er sich abhängig fühlt und auf sich selbst, der davon abhängig sei, so wird diese Reflexion nur möglich sein mittelst der Vorstellung von dem, wovon er sich abhängig fühlt. Reflectirt er auf die Sache in seiner Vorstellung von ihr, so unterscheidet er wohl in derselben das Vergängliche ihrer Gestalt und Form von dem, was in diesem Vergänglichen das Beharrliche ist; dies Beharrliche ist das Sein, das Wesen der Sache, die Substanz, und das daran Wandelbare ist eben die Form und Gestalt der Sache. Reflectirt er auf sich in seinem Verhältniß zu der Sache einzeln, von der er sich abhängig fühlt, so wird er, der seiner sich bewußt ist, auch dessen sich bewußt, daß er veränderlich, vergänglich sei. Gegen ihn, der da entsteht und vergeht, hat die Sache, welche sie sei, durch die Substanzialität in ihr ein unvergängliches Dasein. Das Bewußtsein des Menschen vom Sein als solchen in irgend einem Object, von dem er sich abhängig fühlt, wird und ist das Bewußtsein Gottes. Er wird Gottes sich bewußt lediglich als des Seins, und zwar mittelst der einzelnen Vorstellung zuvörderst in dem einzelnen Dinge. Und von diesem Bewußtsein Gottes wird das Bewußtsein des Menschen von ihm selbst gleichsam verschlungen, das Selbstbewußtsein verliert sich im Bewußtsein Gottes. So kommt es zur Religion des Fetischismus. In dieser Religion tritt besonders der Versuch des Zauberns heraus. Das Gefühl der Abhängigkeit also führt, indem vorerst als Selbstgefühl zum Selbstbewußtsein geworden, zunächst auf den Fetischdienst. In dem Bewußtsein seines Gottes hat der Mensch das Bewußtsein seiner selbst durch jenen Zug aus dem Abhängigkeitsgefühl dahin, also ohne zu beschließen und zu wollen, ganz aufgegeben. Das ist der Ausdruck Absorbtion. Es ist aber die Vorstellung vom Object, dessen Sein allenfalls ein gedachtes werden kann, eine einzelne, und das Object selbst ein einzelnes Ding, und so ist der Fetischdienst die entfernte Grundlage zum Polytheismus, wo aber dann das Verhältniß des Selbstbewußtseins zum Be-

wußtsein Gottes ein anderes wird, als es war, wie es der Fetischismus wurde. Bei der einzelnen Vorstellung jedoch und dem einzelnen Object für diese, bleibt es nicht. Das, was in der einzelnen Sache für Gott oder für das Wesen Gottes mittelst der Vorstellung genommen wird, ist das Sein als solches, aber das Sein als solches hat jede Sache mit jeder Sache gemein. Dieses allen und jeden Objecten, aller und jeder einzelnen Vorstellung Gemeinsein ist das allgemeine Sein, und so hebt sich die Vorstellung des Menschen aus jener Einzelnheit und Besonderheit heraus, sie wird eine allgemeine, ja eine alles umfassende Vorstellung, und so daß in der Natur, überhaupt in allen ihren besonderen Erscheinungen, jenes gemeinsame Sein vorgestellt wird als der Gott. So wird die Religion des Menschen vom Fetisch, ehe sie die polytheistische werden kann, die pantheistische; in ihr hat das Bewußtsein Gottes, als des in Allem und Jedem Seins, das Selbstbewußtsein des Menschen gleichsam verzehrt, ganz absorbirt, und wie der Fetischismus die entfernte Anlage zum Polytheismus, so ist der Pantheismus die zum Monotheismus, es ist eine allgemeine Vorstellung, welche, was in allen das eine und selbe ist, den Gott anerkennt. Diese pantheistische Religion ist die altindische, Brama ist in Allem der eine und selbe. An dem einen und selben, unveränderlichen, schlechthin bleibenden, sind die Veränderungen und das Veränderliche nun auch der Vorstellung kein gleichgültiger Gegenstand mehr. Kommt es einigermaßen zur Reflexion darüber, daß das Veränderliche selbst nach bestimmten Normen, Gesetzen, verändert wird und sich verändert, und in seiner Form immer wiederkehrt, da ist Wischnu nicht Wischnu mehr, sondern Schiwa. Und so hat die altindische Religion auch eine Dreiheit.

Aber in dem, was Gegenstand dieser pantheistischen Religion ist, und in dem Bewußtsein des Gegenstandes, hat gleichwohl das dogmatisch-theologische Argument für das Dasein Gottes seinen Ansatz. Es ist dies Argument der sich selbst führende Beweis,

aber ſo führt er ſich nur, indem das Selbſtbewußtſein iſt, ferner indem er das Gottesbewußtſein iſt, wobei der Menſch nicht auf ſich ſelbſt reflectirt; dahin aber kann es jene Religion nicht bringen, daß, wie dieſer Beweis ſich führt, er auch geführt wird; zu letzterem gehört nicht blos das, daß der Menſch im Verhältniß zu ihm ſelbſt ſtehe, ſondern vielmehr das, daß er ſeines Verhältniſſes zu ihm ſich bewußt wird, und dieſes Bewußtſein iſt dort abſorbirt. Für die Wiſſenſchaft in eben jenem Verhältniß des Selbſtbewußtſeins zum Bewußtſein Gottes kommt an die Stelle des allgemeinen Vorſtellens vom Sein in Allem, das Begreifen, und ſo, daß der Gegenſtand des Begriffs dieſes Sein als die unendliche Subſtanz ſei, — dieſe Philoſophie iſt die des Pantheiſtiſchen. Aber in ihr wird von dem Bewußtſein Gottes das Selbſtbewußtſein nicht abſorbirt, ſondern negirt, und wenn in der pantheiſtiſchen Religion nur jene Abſorbtion ſtatt hatte, ſo findet in dieſer Philoſophie die Reſignation ſtatt. An die Stelle jener matten, kindiſchen Hingebung des Selbſtbewußtſeins, ſo daß aber das Bewußtſein des göttlichen Weſens ſei, iſt hier die Energie der Reſignation getreten, und für die ſpeculative Theologie hat das dogmatiſch-theologiſche Argument, das Daſein Gottes angehend, ſeinen Anſatz in dieſer pantheiſtiſchen Philoſophie, aber auch nur in dieſer.

Reſultat. Die Aufgabe war, daß das Daſein Gottes für den Menſchen im Verhältniß des letzteren zu ihm begriffen werde. Mittelſt Betrachtung dieſes Verhältniſſes, wie es ſich zuerſt beſtimmt hat, iſt ſie gelöſt, nämlich ſo: in dem das Selbſtbewußtſein in ſich auflöſenden Bewußtſein Gottes iſt für den Menſchen Gott da, einerſeits als das Sein in allem, was geworden iſt, was wird und noch ſein wird, andererſeits als die Subſtanz, indem ſie die Urſache ihrer ſelbſt iſt, die Exiſtenz involvirt, und zwar ſo, daß auf der einen Seite das Sein, alſo Gott ſelbſt die wandelbaren Formen der Elemente, ferner der Leiblichkeit und Lebendigkeit, ja die Form des geiſtigen, die menſchliche Geſtalt hat; auf der andern

Seite hat die unendliche Subſtanz die unwandelbare, unveränderliche Form als ihr Attribut, welche das Sein ſelbſt als die unendliche Ausdehnung in der Identität mit dem unendlichen Denken iſt. Spinoziſcher Pantheismus.

Anmerkung. Die Abſorbtion aber, oder die Negation des Selbſtbewußtſeins durch das Bewußtſein Gottes iſt keine Anihilation deſſelben, wie ſchon darin ſich zeigt, daß Gott als das Sein, oder als die Subſtanz Daſein hat für den Menſchen, und wie noch näher daraus hervorgeht, daß, indem das Weſen des Menſchen das Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt iſt, dadurch, daß das Bewußtſein dieſes Verhältniſſes ſich im Bewußtſein Gottes auflöſt, nicht das Verhältniß ſelbſt auflöſt, geſchweige vernichtet iſt. Das im Bewußtſein Gottes aufgelöſte Selbſtbewußtſein erhält ſich ſeinem Weſen nach in ihm, und kehret, da dieſe Auflöſung als Abſorbtion oder Negation jenem Verhältniſſe ſelbſt widerſtreitet, daraus in ſich zurück. Hiermit kehrt aber auch zunächſt jenes Verhältniß des Selbſtbewußtſeins zum Bewußtſein Gottes ſich um, und war zuerſt das letztere, das, woran das erſtere ſich aufhob, ſo ſubjicirt wenigſtens jetzt das erſtere ſich dem letzteren, und kommt es alſo kraft dieſer eigenen Bewegung des Selbſtbewußtſeins zu dem zweiten Momente in dem weiter zu betrachtenden Verhältniß der beiden Verhältniſſe.

§. 175 und 177.

2) Das Bewußtſein Gottes in der Subjection des Selbſtbewußtſeins.

Das Verhältniß in dieſem Momente wird nicht verwechſelt werden können mit dem §. 172 betrachteten; dort nämlich kam das Verhältniß vor als das der Subordination und zwar des Selbſtbewußtſeins unter das Bewußtſein Gottes. Hier iſt es umgekehrt, das Bewußtſein Gottes iſt dem Selbſtbewußtſein ſubjicirt. Hat für das Verhältniß im erſten Moment Gott ſelbſt und das Bewußtſein deſſelben für den Beweis, daß er da ſei, und ſo für

den Menſchen gleichſam die Initiative, aber in der Weiſe, daß es bei ihr als ſolcher ſein Bewenden hat, indem dort der Menſch das Bewußtſein ſeiner aufgebend im Bewußtſein Gottes, des Beweiſes ſelbſt noch bedarf, ſo iſt es jetzt umgekehrt. Das Selbſtbewußtſein in dem Menſchen in ſeinem Verhältniß zu ſich als ſich bewußt, hat die Initiative für den Beweis, daß Gott ſei. Dort ſetzte dieſer Beweis im Bewußtſein Gottes an, hier hingegen iſt die Reihe an dem Menſchen, in ihm und durch ihn ſetzt der Beweis an. Hier kann alſo nicht die Rede ſein von einem Beweis, der ſich führe, ſondern nur von einem ſolchen, den der Menſch führt. Der Menſch ſelbſt nämlich, ſeiner ſelbſt ſich bewußt, und hiermit zugleich ſeiner ganz gewiß, aber daran zweifelnd in ſeinem Bewußtſein Gottes, ob Gott ſei oder nicht, reflectirt, um aus dieſer Ungewißheit zu kommen, eben ſo gewiß auf ſich. Sein Verhältniß aber zu ihm ſelbſt iſt

a. das zu allem dem, was nicht er ſelbſt, aber was durch ſein Gefühl, durch ſeine Wahrnehmung und Erfahrung das ihm eigen Gewordene iſt, und dieſes iſt, im Allgemeinen gefaßt, zuvörderſt die Natur, und näher — die Welt. Seiner ſich bewußt, wird und iſt er ihrer ſich bewußt. Eben jenes Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt iſt

b. das zu dem, was nicht ein anderes als er, was nicht alſo die Natur oder die Welt, ſondern er ſelbſt unmittelbarer Weiſe iſt.

ad a. In der Reflexion auf ihn ſelbſt, nicht als ſich eines andern, nämlich der Natur, ſondern ſich ſelbſt bewußt, unterſcheidet der Menſch das Sein und das Denken. Die Kategorie, welche das Denken hat, wird in dieſer Reflexion zugleich als die Beſtimmung des Seins genommen, denn das denkende iſt ja das ſeiende Subject. In der Reflexion nun des Menſchen auf das, was nicht er, was die Natur iſt, kommt ihm eben das Sein deſſelben oder das Sein der Natur gleichſam entgegen, und trägt er jene Kate-

gorien des Denkens, da ſie Beſtimmungen des Seins ſind, ſo zu ſagen auf die Natur über. Dieſe Kategorien nun

α. in Anſehung des Seins ſind insbeſondere die der Urſache und der Wirkung, die des Zufälligen und des Nothwendigen. Reflectirend in ſeinem Verhältniß zu ſich, wie es ſein Verhältniß zu der Natur und Welt in ſeiner Erfahrung von ihr wird, faßt er eben die Welt in ihrem urſachlichen Zuſammenhang und in dem Zufälligen und relativ Nothwendigen derſelben. So wird ihm die Welt in ſeinem Verhältniß zu ſich bekannt, und immer bekannter, ihm aber iſt es mit dieſer Weltkenntniß bei ſeinem Bewußtſein Gottes um die Gewißheit, daß Gott ſei, zu thun. Er verſucht alſo einen Beweis, dem mithin das Verhältniß des Ichs zur Welt zum Grunde liegt, er iſt der cosmiſche Beweis, und zwar einerſeits als der ätiologiſche, andererſeits als der cosmologiſche. Auf dieſer Seite iſt alſo unter α. ad a. die obige Aufgabe ſo gelöſt: für den Menſchen hat Gott Daſein, als die erſte oder ewige Urſache der Welt, und als das nothwendige Weſen, ohne welches die Welt in ihrer Zufälligkeit in ihrem Daſein unmöglich wäre. Aber ſind jene Beſtimmungen des Denkens in der Reflexion auf ſie als Kategorien die des Seins, ſo ſind

β. die Beſtimmungen des Seins eben ſo die des Denkens. Der Menſch in ſeinem Verhältniß zu ſich reflectirend auf ſich, wird mit ſich als dem Denkenden, Begreifenden, Verſtändigen, beſonders als dem, deſſen Begriffe Zwecke zu ſein vermögen, bekannt. Reflectirend nun auf die Natur, wie er, ſeiner ſich bewußt, nothwendiger Weiſe auch ihrer ſich bewußt wird, entdeckt er in ihrem Sein das Denken als Begriff, der Zweck ſei, als Mittel zur Erreichung deſſelben, die Welt geht vor ihm auf, ſo daß ihr Daſein ein beſtimmbares und beſtimmtes iſt, er ſieht ſie vor ſich in ihrer innern Zweckmäßigkeit. Mit der Kenntniß von ihr als der organiſirten und organiſirenden iſt es aber ihm in ſeinem Bewußtſein Gottes nicht um ſie zu thun, ſondern darum, daß er aus dem Zweifel komme, daß Gott ſei. Er macht alſo in der Reflexion auf die

Welt dieſe zum Princip eines Beweiſes, daß Gott ſei — er iſt der teleologiſche und phyſikotheologiſche. Und jetzt iſt die oben unter a. geſtellte Aufgabe ſo gelöſt: für den Menſchen iſt Gott da, nicht blos als eine erſte Urſache, als ein urſachlicher Verſtand, und in der Nothwendigkeit ſeines Weſens als der vernünftige, als der geiſtige Schöpfer und Erhalter der Welt. Aber indem es das Selbſtbewußtſein iſt, obſchon hier in der Reflexion auf die Natur und Welt, werden dieſe Beweiſe blos geführt, keiner führt ſich ſelbſt, und zeigt ſich in dem Beweiſe geradezu das Verhältniß des Bewußtſeins Gottes zum Selbſtbewußtſein als das der Subjection des erſteren unter das letztere, was ſich ganz kurz ausſpricht: weil die Welt iſt und ich davon gewiß bin, ſo iſt Gott. In dieſem Beweis erhält alſo nicht das Bewußtſein Gottes, geſchweige Gott ſelbſt ſein Recht: denn beides iſt dem Selbſtbewußtſein ſubjicirt, wie im Spinozismus das Selbſtbewußtſein ſeines Rechtes verluſtig geht.

ad b. Wird von dem ſeiner ſich bewußten Subject reflectirt auf es ſelbſt, wie es nicht irgend eines andern, ſondern rein und allein ſeiner ſelbſt ſich bewußt iſt, ſo entdeckt daſſelbe

α. leicht in ſich ſelbſt 1) das Denken als das ſeinige, — ich denke — ein Selbſtgefühl oder irgend etwas außer ihm in ſich ſelbſt findend, d. i. empfindend iſt das Subject zwar ſeiner gewiß, ſo wie das Thier die Gewißheit ſeiner ſelbſt hat, aber es iſt als fühlend oder empfindend ſeiner ſelbſt ſich noch nicht bewußt, erſt als das denkende iſt es wie das ſeiner ſich gewiſſe, ſo ſeiner ſich bewußte, und des Denkens als ſeines Thuns wird es zuvörderſt wenigſtens inne, nachdem es Gedanken gehabt, oder irgend etwas gedacht hat, und ſo ſind ſchon die Kinder, indem ſie aus dem Selbſtgefühl zum Selbſtbewußtſein gekommen ſind, nicht nur der Gedanken fähig, ſondern werden ihrer Gedanken inne. So vorerſt iſt das Innewerden des Denkens ein gleichſam daſſelbe Erfahren, aber weiterhin kommt das auf ſich reflectirende Subject dazu, da dieſes Reflectiren ſchon ein Denken iſt, ſich ſelbſt unmittelbar gleich-

ſam auf dem Denken zu attrapiren, und das Denken als ein gegenwärtiges zu denken und zu bedenken, und das ſpricht ſich aus: ich denke. In dieſem des Denkens als ſeines Thuns und Weſens Innewerden unterſcheidet zugleich das Subject ſich ſelbſt von allem, was nur lebt, exiſtirt und ſcheint und leuchtet, und es iſt ſomit jenes des Denkens ſich bewußt oder Innewerden aus der Ferne her das ſeiner Vernunft Innewerden. Mittelſt eben jener Reflexion auf ſich wird das Subject

2) des Wollens als ſeines Thuns ſich bewußt oder inne, und unterſcheidet daſſelbe eben auch gar leicht das Wollen von dem Denken. Deſſelben ſich bewußt geworden, iſt es eben deſſelben gleicher Weiſe als ſeines Weſens gewiß, und ſteht der Satz: ich denke, dem andern: ich will, ganz gleich. Mittelſt der fortſchreitenden Reflexion auf das Wollen, im Unterſchiede deſſelben vom Denken, entdeckt ſich dem ſeiner ſelbſt ſich bewußten Subject, ſo groß der Unterſchied ſei, zugleich die Unzertrennlichkeit des Wollens von dem Denken, und zwar indem einerſeits das Denken am Wollen ſeine Vorausſetzung hat, das Subject giebt nicht nur dadurch, daß es will, ſeinen Gedanken, ſeinem Denken überhaupt irgend eine Richtung, z. B. in der Aufmerkſamkeit, ſondern giebt ſeinem Thun auch die Wirklichkeit des Denkens ſelbſt, ſo daß in dieſer Beziehung die Macht des Willens, die für das Denken und über daſſelbe iſt, wie wenn geſagt wird, ich will nicht phantaſiren, nicht empfinden ꝛc., ſondern ich will denken. Hier drückt das Denkenwollen aus, daß der Wille die Macht ſei für das Denken. Andererſeits aber iſt, wie das Denken am Wollen ſeine Vorausſetzung hat, im Wollen das Denken enthalten; nicht der Fühlende, Empfindende iſt der Wollende, nur durch den Gedanken kraft ſeiner als in ihm rege, iſt das Thun kein Begehren, ſondern ein Wollen. Dem Subject entdeckt ſich alſo bei dem Unterſchied des Wollens und des Denkens zugleich eine Identität beider mit einander, worin ſie eben von einander unzertrennlich ſind.

Endlich mittelſt ſeiner Reflexion auf es wird es

3) eben ſo leicht, wie das erſte und zweite, des Seins inne als ſeines Weſens, und das Bewußtſein vom Sein des Denkenden und Wollenden ſpricht eben der Satz aus: ich bin. Alſo in einer dreifachen und urſprünglichen Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins wird das Subject, deſſen Bewußtſein es iſt, ſich ſelbſt klar, in jenem ich denke, ich will, ich bin. Auf das Sein, als die dritte dieſer Beſtimmtheiten, kommt es hier zuvörderſt weiter an, und zwar mit Bezug zunächſt auf die erſte, auf das Denken, und dann mittelſt ihrer auf das zweite, auf das Wollen. Das denkende Subject iſt, dieſes Sein als eine Beſtimmtheit deſſelben iſt aber ſelbſt weiter beſtimmt mit Bezug auf das Gefühl im Leben, auf die Empfindung des Subjectes, auf deſſen Wahrnehmung, Erfahrung und deren Gegenſtand. In dieſen Beſtimmtheiten iſt das denkende Subject zufälligen Verhältniſſen ausgeſetzt, wie ſich ausſpricht, was den dritten Satz angeht, in folgenden Sätzen: ich bin arm, geſund ꝛc. Von dieſen äußerlichen Beſtimmtheiten wird aber hier abſtrahirt, indem das Subject zu betrachten iſt, wie es lediglich und allein auf ſich als ſeiner ſelbſt ſich bewußt reflectirt. Die Beſtimmtheiten, die das Sein deſſelben haben mag, ſind ſomit Beſtimmungen durch es ſelbſt als denkendes und wollendes, nämlich rein aus ihm kommend, ſind ſie ſogenannte moraliſche Beſtimmtheiten des Seins, und wie das Subject, reflectirend auf ſich, das Denken, das Wollen und das Sein, als ſein Weſen entdeckt, ſo auch attrapirt es ſich auf Beſtimmungen dieſes Seins, welche Beſchaffenheiten deſſelben mithin das Subject ſelbſt wären. Es hat als ſeiendes etwa die Beſtimmtheit des Neidiſchen, des Lügenhaften ꝛc. Dieſe Beſtimmungen als Sein ſind im Widerſtreite mit dem Denken als ſolchen, und in Anſehung ſeiner, dieſes Seins, wird das Denken für das Wollen ein Sollen; nämlich jenes Sein iſt die Beſtimmtheit des Subjectes, die daſſelbe aufzuheben hat, du ſollſt nicht hochmüthig ſein. Das Sollen ſpricht ſomit aus ein Nichtſein deſſen, was iſt, und iſt eben darin ein Sollen. Das Princip dieſes Sollens iſt das Denken, und das Sollen im

Gedanken von ihm iſt das Geſetz für das ſeiner ſich bewußte Subject, was deſſen Wollen angeht. Bringt das wollende Subject ſich in Uebereinſtimmung mit dem Geſetz, iſt das Wollen dem Sollen adäquat, ſo iſt in dem Subject Harmonie, Ordnung, das Ich hat ſelbſt in ſich durch das Wollen eine Ordnung hervorgebracht, und iſt der Urheber deſſelben. Wird nun von ihm reflectirt auf das Bewußtſein deſſen, was nicht es ſelbſt iſt, nachdem zuvörderſt auf es im Bewußtſein ſeiner reflectirt wird, alſo auf die Natur, und weiter auf die Welt, ſo entdeckt ſich ihm in dieſem auch eine Ordnung, die natürliche Weltordnung, in der Wirkſamkeit aller Naturkräfte, wie ſie unter dem Naturgeſetz ſtehen. Wenn jene innere, die moraliſche, mit dieſer äußeren Ordnung zuſammenfallen würden, dann wäre eine moraliſche Weltordnung eine nicht nur gedachte, geſollte und gewollte, ſondern auch eine ſeiende, eine wirkliche. Aber in jener Reflexion auf ſich und auf die Natur vermißt das Subject dieſe wirkliche moraliſche Weltordnung, theils bei den großen moraliſchen Gebrechen in ihr, theils weil von ihm nicht abzuſehen ſteht, wie die nicht denkende, nicht wollende Natur mit ihren Geſetzen ſich in Uebereinſtimmung zu bringen vermöge mit der Vernunft. Indem aber das Subject ſeiner ſelbſt ſich bewußt iſt, hat oder kann es doch zugleich das Bewußtſein Gottes haben, deſſen nicht gewiß, ob er ſei, zweifelnd vielmehr, ob er ſei oder nicht ſei, ſucht es auf dieſem rein vernünftigen und practiſch vernünftigen Standpunct aus dem Zweifel herauszukommen, und kommt heraus, indem es ſelbſt durch ſein Intereſſe am Sollen, an dem dieſem gemäßen Wollen und am Princip des Sollens ſich beſtimmen läßt oder beſtimmt wird, nach dem gleichſam umzuſchauen, wodurch die moraliſche, natürliche Ordnung die wirkliche Weltordnung zu ſein vermöge. Von Gott weiß das Subject nichts, und kann es auf dem Standpunct, wo das Bewußtſein Gottes dem Selbſtbewußtſein ſubjicirt iſt, nichts wiſſen, nur den Gedanken von ihm vermag es zu haben. Was nicht gewußt werden kann, nämlich das innere, eigene Weſen Gottes, und das, daß er ſei,

das ſteht wenigſtens zu glauben, und jenes rein ſittliche Intereſſe daran, daß die moraliſche Weltordnung kein Gedanke, ſondern wirklich werde und ſei, fordert zu dieſem Glauben auf, aus dieſem Intereſſe wird er poſtulirt, und ſo iſt das Kant'ſche Argument für das Daſein Gottes angegeben. Die Aufgabe hat ſich alſo hier unter α. ad b. folgendermaaßen gelöſt: in der Subjection des Bewußtſeins von Gott unter das Selbſtbewußtſein, als practiſch vernünftiges hat Gott für den Menſchen, aber nur im Glauben an ihn Daſein, entweder nach Kant als der Urheber der moraliſchen Weltordnung, d. i. als der, durch welchen ſie anhebe, ſich fortſetze oder vollende, oder nach Fichte als die wirklich werdende und ſich in's Unendliche verwirklichende Weltordnung ſelbſt.

β. Es iſt nicht das Intereſſe des denkenden Subjectes an ſeinem Bewußtſein Gottes, ſondern das an dem Sollen, an der Pflicht, die ihm obliege, an ſeinem Rechte ꝛc., worin die Reflexion deſſelben auf dem Bewußtſein ſeiner ſelbſt anhebt. Erſt in ihrem Fortgange wird ihm das Bewußtſein Gottes intereſſant. Daher, daß nach den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie eine Pflicht- und Rechtslehre der Religionslehre oder der Dogmatik vorangeht. Hier hingegen, nämlich in der Unterſuchung, wie ſie unter β. fortzuführen iſt, kommt zuoberſt ein Intereſſe in Betracht, welches das denkende Subject zuvörderſt an dem Bewußtſein Gottes nimmt, die Veranlaſſung an ihm zuerſt, indem ſodann reflectirt wird auf das Selbſtbewußtſein. Ein Intereſſe zu nehmen, gab ihm die äußerlich vorhandene Religion. Lange vor Kant hatte Anſelmus den Verſuch gemacht, im Intereſſe am Bewußtſein Gottes mittelſt der Reflexion zuvörderſt auf das Selbſtbewußtſein das Daſein Gottes zu beweiſen. Hier gilt es alſo den ontologiſchen Beweis. Jene Reflexion des denkenden Subjectes iſt

1) die auf es ſelbſt, als des denkenden; mittelſt ihrer erkennt es ſelbſt, daß das Sein ſeiner von dem Denken ſeiner ſelbſt unzertrennlich, daß dieſes vielmehr mit jenem, obzwar Denken und Sein von einander verſchieden ſeien, dennoch identiſch wären. Das

Ich, als denkendes, hat ſo zu ſagen den gleichen Werth ſeiner ſelbſt als des ſeienden, und umgekehrt. Aber das denkende Subject bleibt nicht in dieſer bloßen Reflexion auf es ſelbſt als Subject, als Ich, ſondern

2) es abſtrahirt eben aus jenem Intereſſe am Bewußtſein Gottes von ſich dem Subject, welches denke und welches ſei. Dieſe Abſtraction geht ſchon über die unter α. betrachtete Reflexion des kritiſchen Denkens hinaus. Eben jenes Subject aber abſtrahirt auch von allem und jedem Objecte, welches für es ſelbſt mittelſt ſeiner Wahrnehmung und Erfahrung Daſein oder Exiſtenz habe, mithin von der Natur, von der Welt überhaupt. Dieſes Abſtrahiren iſt auch das des Subjectes in der unter α. betrachteten Reflexion auf das Sollen, aber dort geht das Abſtrahiren, ſo wie das Bewußtſein Gottes in Betracht kommt, wieder zu einem Reflectiren hin auf die Natur, ihre Geſetze. Hier hingegen kehrt das Subject nicht zurück zu jener Reflexion auf die Welt, ſondern beharrt es in der Abſtraction von der Natur. Der Beweis für das Daſein Gottes, welcher mittelſt dieſer abſoluten Abſtraction von der Natur und jener Reflexion auf das Denken auch in der Abſtraction vom Subject geführt wird, heißt und iſt metaphyſiſcher Beweis.

3) Das auf das Denken als ſolches reflectirende Denken des von ſich ſelbſt und von der Welt abſtrahirenden Subjectes wird von ihm für das Princip des Seins, welches an ſich in ſeinem Unterſchiede von dem Denken mit dem Denken identiſch ſei, genommen. Aber indem von aller Subjectivität und Objectivität abſtrahirt und auf das Denken rein als ſolches reflectirt iſt, iſt eben das Denken als abſolut unendliches gedacht; aus dem Bewußtſein Gottes nun und dem Intereſſe an demſelben führt ſich gleichſam von ſelbſt der Gedanke Gottes herbei, und dieſer Gedanke, kraft jener Abſtraction von allem Sub- und Objectiven als der unendliche, deſſen Gegenſtand mithin der gedachte Gott ſelbſt als der unendliche gedacht wird. Nun iſt

4) dieſer unendliche Gedanke das Princip für das denkende Subject der Erkenntniß oder Gewißheit vom Sein Gottes, ſo daß Gott, der unendliche, nicht blos gedacht wird, ſondern daß vielmehr er, indem er gedacht wird, ſei, ja daß das Sein Gottes die Möglichkeit des ihn Denkens enthalte, aber nur dieſe Möglichkeit; der Gedanke von ihm als der unendliche vom Unendlichen iſt hiermit an ſich-ſelbſt der des unendlichen Inbegriffs aller unendlichen Weſenheiten oder Realitäten, unter ihm wird das Sein Gottes auch wohl als eine Realität genannt. Hier löſt ſich die Aufgabe folgendermaßen: Daſein oder Exiſtenz für den Menſchen hat Gott als der Inbegriff aller Realitäten, oder als das abſolut vollkommene Weſen, oder als das allerrealſte Weſen. Das Argument, mittelſt deſſen das Daſein Gottes bewieſen wird, ſteht von dem Pantheismus, beſonders vom Spinozismus am weiteſten ab. Wenn es bei Spinoza heißt: substantia est id, cujus essentia involvit existentiam, ſo muß es im Sinne des ontologiſchen Arguments heißen: cogitatio est id, cujus essentia involvit existentiam; dort war es die Subſtantialität, die die Exiſtenz enthalte und involvirt, hier iſt es das von aller Subjectivität und Objectivität unabhängige Denken, die die Exiſtenz involvirt. Der conſequente Ontolog muß der entſchiedenſte Gegner des Pantheismus und namentlich des Spinozismus ſein. Nun hat aber im Pantheismus, und näher im Spinozismus, das theologiſche Argument, wie es ſich ſelbſt führt, zwar nicht ſein Princip, aber doch ſeinen Anfang; im Sein, in der Subſtantialität, in der unendlichen Selbſtſtändigkeit an ſich hebt es an. Somit iſt von der Seite, daß der theologiſche Beweis ſich ſelbſt führe, der ontologiſche von ihm am weiteſten entfernt; aber darin, daß der ontologiſche Beweis unabhängig von aller Subjectivität und Objectivität durch das denkende Subject geführt wird, ſteht er dem theologiſchen am allernächſten. Er enthält insbeſondere das, daß im unendlichen Denken als ſolchem die Exiſtenz Gottes erkannt und gewußt werde, ſo daß der Zweifel an ihr ſich nicht etwa im Glauben

aufhebt, ſondern in der Erkenntniß und in dem Wiſſen ſelbſt. Der moraliſche Beweis, wie ihn die kritiſche Philoſophie führt, geht doch nur auf ein Glauben hinaus, mit der Negation des Wiſſens deſſen, was geglaubt wird. Der theologiſche enthält eben das, daß der ſich hebende Zweifel im Wiſſen ſich hebe, und daß Gott, welcher iſt, erkannt werde. Das ontologiſche Argument ſteht daher dem theologiſchen näher als das moraliſche, auch viel höher als dieſes, und wohl kann, wie in dem Lehrbuch, vom ontologiſchen Beweis geſagt werden, die Wahrheit deſſelben ſei der theologiſche, denn dieſer hat das, was jenem fehlt, nämlich jener wird nur geführt, dieſer führt zugleich ſich ſelbſt, oder, theologiſch wird das Sein Gottes in Gott ſelbſt gewußt, ontologiſch blos im Gedanken von ihm. Subjicirt iſt, obwohl das Intereſſe am Bewußtſein Gottes bei'm ontologiſchen Argument vorangeht, dennoch dieſes Bewußtſein, das Selbſtbewußtſein, weil die Argumentation ihren Anfang und ihren Fortgang hat eben in dem Bewußtſein des Subjectes von ihm ſelbſt, alſo in dem Verhältniß, worin es als denkendes zu dem Sein ſteht. Das Bewußtſein hat alſo auch in dieſem die Initiative.

In Beziehung 1) auf den Pantheismus und Spinozismus mußte es heißen: Gott allein iſt, die Welt und Ich ſcheinen nur zu ſein, ſind nicht. In Beziehung 2) unter a. auf das cosmologiſch-ätiologiſche, überhaupt in Beziehung auf das cosmiſche Argument mußte es heißen: weil die Welt iſt, ſo iſt Gott, und in Bezug eben unter 2) auf b.: weil ich bin und weil ich ſoll einerſeits, andererſeits weil das Denken iſt, wie ich an mir ſelbſt weiß, ſo iſt Gott. Im Sinne des theologiſchen Argumentes hingegen muß gerade umgekehrt geſagt werden: da Gott iſt, ſo iſt die Welt, habe ich Pflichten, Rechte u. ſ. f.

Anmerkung. Die beiden Verhältniſſe des Menſchen, das zu ihm ſelbſt, das zu Gott, ſind

a. darin einander gleich, daß er in jedem von beiden iſt, ohne ſich denkend oder wollend, oder auch nur fühlend ſelbſt in das eine

oder andere gebracht zu haben, da vielmehr erſt in dieſen beiden Verhältniſſen das Fühlen, Denken, Wollen anhebt;

b. darin, daß er ſich des einen oder des andern Verhältniſſes nothwendiger Weiſe bewußt wird, und ſo das eine das Selbſtbewußtſein, das andere das Bewußtſein Gottes iſt;

c. darin, daß jedes von beiden Verhältniſſen, worin der Menſch iſt, den Grund enthält, daß er des einen wie des andern bewußt wird; er iſt im Verhältniß zu ihm ſelbſt, und ſo muß er ſeiner ſelbſt ſich bewußt werden durch den Grund dieſes Verhältniſſes, er iſt im Verhältniß zu Gott, und dieſes iſt der Grund, daß er ebendeſſelben und Gottes ſich bewußt wird. Der Gedanke von der Möglichkeit einer Offenbarung Gottes an die Menſchen, und vollends die Erkenntniß der wirklichen Erfahrung gründet ſich auf das Verhältniß, worin der Menſch iſt zu Gott, und welches als ſolches das Bewußtſein Gottes zum Grunde hat;

d. darin, daß für den Menſchen in ſeiner Individualität und auch in ſeiner Abhängigkeit von ihr die Veranlaſſung des einen wie des andern Verhältniſſes ſich bewußt zu werden, eine äußere iſt, und ihm von außen her gegeben wird. Er muß als ein Individuum erzogen werden, er muß im Verhältniß zu Erzogenen ſein, ſonſt kommt er nicht zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt; nur in der menſchlichen Geſellſchaft wird er ein Menſch, und ſo auch muß durch eine Inſtitution die Veranlaſſung an ihn kommen, daß er im Verhältniß zu Gott iſt, dieſes Verhältniſſes und Gottes ſich bewußt werde. Bei dieſer durchgreifenden Parität haben beide Verhältniſſe einen ganz gleichen Werth. Der Menſch im Bewußtſein ſeiner ſelbſt, deſſen Grund das erſte Verhältniß iſt, verlangt, indem ſein Bewußtſein zugleich das von Gott, nichts für ſich zu ſein, und eben er iſt in ſeinem Bewußtſein Gottes deſſen gewiß, daß Gott für ſich nichts wolle, was nicht auch des Menſchen werde oder ſei. Was der Sohn hat und thut, das hat und thut auch der Vater, und was des Vaters iſt, das iſt auch des Sohnes. Dieſe ganz gleiche Dignität beider Verhältniſſe iſt, wie die

Abſorbtion des Selbſtbewußtſeins durch das Bewußtſein Gottes, eben ſo die Subjection des letztern unter das erſtere durchaus nicht angemeſſen, ſondern dieſem ganz gleichen Werthe beider entſpricht einzig und allein die Identität beider.

§. 178.

3) Das Bewußtſein Gottes identiſch mit dem Selbſtbewußtſein.

Dieſe Identität iſt nicht zu verwechſeln mit einer andern, welche oben §. 172 vorkam, nachdem dort von der Subordination des Selbſtbewußtſeins unter das Bewußtſein Gottes in der Religion des Geſetzes, und mit Bezug auf den geſchichtlich exiſtirenden Monotheismus gehandelt worden war. Die dort betrachtete Identität iſt die Grundlage des abſtracten Monotheismus und des eben ſo abſtracten Rationalismus, der eine Religion ſucht, aber nicht findet, und deſſen Werk, wenn es auch Religion, etwa Religion der geſunden Vernunft, der Rechtſchaffenheit genannt wird, in der Welt keine Stelle finden kann. Hier iſt zuvörderſt jene Identität, die im Grunde dort nur erwähnt iſt, ſchärfer in's Auge zu faſſen, was auch hier erſt geſchehen kann.

Das denkende Subject wird wohl durch das Intereſſe an der Religion bewogen, auf ſie und ihren Urſprung zu reflectiren. Ihm kann dabei nicht unbewußt ſein und bleiben, daß es ein Bewußtſein Gottes habe, aber

a. es läßt daſſelbe dahin geſtellt ſein, daß der Menſch an ſich im Verhältniß Gottes ſei. Es negirt hiermit zugleich von vorn herein, daß dies Verhältniß der Grund ſei, aus welchem der Menſch zum Bewußtſein Gottes ſelbſt gelange, es negirt hiermit die Möglichkeit einer Offenbarung durch Gott, und nimmt die geſchichtlich vorkommende für eine blos vorgebliche. So weit ging das kritiſch-philoſophiſche Subject nicht, ohne daß es auf jenes Verhältniß des Menſchen zu Gott allen andern vorher reflectirte, blieb ihm doch die Ahnung des Verhältniſſes, und ſo negirt es

nicht die Möglichkeit einer Offenbarung. Die kritiſch-rationelle Theologie alſo iſt darin liberal, hat darin eine wahrhaft freiſinnige Anſicht, daß ſie ſich dem Gedanken einer möglichen Offenbarung nicht opponirt, und ſomit einer Forſchungsweiſe, deren Gegenſtand die mögliche Offenbarung wäre, noch freien Spielraum läßt, was jener abſtracte Rationalismus nicht thut. So freiſinnig ſeine Anſichten ſein mögen, bis dahin reichen ſie nicht, daß er auch die Anſicht einer möglichen Offenbarung gelten laſſe.

b. Eben das denkende Subject erkennt an das Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt, aber auch ohne ſich auf daſſelbe als ſolches einzulaſſen, ſondern das Subject reflectirt ſofort auf dieſes Verhältniß, wie der Menſch deſſelben ſich bewußt iſt, alſo auf das Selbſtbewußtſein. Durch das Selbſtbewußtſein, wie es dann zugleich das Bewußtſein von der Natur und Welt iſt, ſucht das denkende Subject die Entſtehung des Bewußtſeins von Gott zu erkennen und zu begreifen. Somit iſt, rationaliſtiſch angeſehen, der Grund, aus welchem der Menſch Gottes ſich bewußt wird, nicht der, daß er im Verhältniß zu Gott iſt, ſondern der, daß er im Verhältniß zu ſich ſelbſt ſteht, und das Bewußtſein von dieſem Verhältniß hat. Das ſpricht ſich dann ſo aus: non manifestat se Deus homini, sed homo sibi manifestat Deum. Dem alten Gedanken von einer Theopneuſtie, welcher als ein Hirngeſpinnſt verworfen wird, ſubſtituirt ſich der Gedanke einer Autopneuſtie. Und ſo bringt

c. das denkende und wollende Subject, das Ich, in der Abſtraction von allen äußerlichen, zufälligen, einzelnen und beſondern Beſtimmungen deſſelben, und in der Reflexion auf die allgemeinen und nothwendigen Beſtimmungen, hiermit als die allgemeine Menſchenvernunft aus ſich allein den Gedanken Gottes hervor und das Bewußtſein von dem Gegenſtand des Gedankens. Durch Reflexion auf ſich und auf die Natur in ſeiner und ihren Weſenheiten und Eigenſchaften bringt eben das Ich den Gedanken aller der Beſtimmungen hervor, welche von ihm als Eigenſchaften Gottes vor-

geſtellt, oder als Prädicate Gott beigelegt werden. Die Haupteigenſchaften ſind unendliche Macht, unendlicher Verſtand, unendlicher Wille, und in Bezug auf das, was als recht und gut gedacht wird, und als Geſetz, heiliger Wille. Beſonders mittelſt der Reflexion des denkenden Subjectes auf ſeinen Willen und auf das Geſetz, dem dieſer Wille unterworfen und allenthalben gemäß ſei, und mittelſt der Abſtraction von den ſubjectiven Schranken in ſeinem Denken bringt es den Gedanken der Heiligkeit hervor, er iſt auch ſein Werk, und dieſe iſt die weſentliche Beſtimmtheit Gottes. Aus ſeinen moraliſchen und ſonſtigen Bedürfniſſen erzeugt das Subject ſich auch den Glauben, daß der heilige Gott ſei, das Selbſtbewußtſein iſt auch rein und allein der Grund dieſes Glaubens.

d. In dieſer Einſeitigkeit der Reflexion lediglich auf das Selbſtbewußtſein in deſſen weiteſten Umfang iſt nun die Gottheit von dem reflectirenden Subject gedacht für außerweltlich, übermenſchlich, für das ens extramundanum — jenſeits der Welt und des Menſchen wird Gott gedacht und geglaubt als daſeiend für den Menſchen, und nichts liegt dieſem abſtracten Rationalismus mehr am Herzen, als daß er mit dem Spinozismus nichts gemein habe, nach welchem die Gottheit in der Welt iſt, und kein abſolutes Jenſeits. Fragt man nun, wenn Gott nicht in der Welt iſt, ſondern jenſeits derſelben, worin iſt er denn, was iſt jenes Jenſeits, iſt er auch, wie jenſeits der Welt, ſo auch jenſeits der Vernunft? ſo kann nicht anders geantwortet werden, als, innerhalb der Vernunft. Nun, und dieſe Vernunft, iſt die jenſeits eurer Vernunft? ſie iſt die Ichheit ſelbſt. Hier iſt die Gottheit die ſich zur Gottheit lügende Ichheit oder geſunde und allgemeine Menſchenvernunft. Wo das Selbſtbewußtſein im Bewußtſein Gottes abſorbirt iſt, hat der Pantheismus ſeine Stelle, hier aber iſt das Bewußtſein Gottes nicht etwa dem Selbſtbewußtſein nur ſubjicirt, ſondern vom Selbſtbewußtſein abſorbirt, und wird das Selbſtbewußtſein das Princip vom Bewußtſein Gottes. Jenem Pantheismus in der Reſignation

des Subjectes auf ſich ſteht ſo entgegen dieſer Rationalismus als Egoismus.

Identität überhaupt iſt unmöglich ohne Relation, Relation aber iſt eben ſo unmöglich, ohne daß zwei Glieder ſind, die zu einander in Relation kommen. Zwei Glieder aber hat eine Relation nur, indem das eine von dem andern an ſich verſchieden iſt. In jener abſtracten Identität nun, wie ſie heißen kann, hat die ſie bedingende Relation freilich wohl zwei Glieder, aber das eine iſt nur die Repetition des andern; ſomit fehlt es an dem, was alle Relation bedingt, und eine wahrhafte Identität möglich macht. Das eine Glied in jenem Verhältniß, als bedingend die abſtracte Identität, iſt das Selbſtbewußtſein, das andere das Bewußtſein Gottes; das ſind allerdings zwei, aber der auf das Selbſtbewußtſein Reflectirende nimmt dieſes für das Princip von dem Bewußtſein Gottes, indem die Selbſtheit, deren Bewußtſein jenes iſt, oder dann beſtimmter die Ichheit in der Abſorbtion von aller Beſchränkung, die ſie als Ichheit hat, für die Gottheit genommen iſt. Er kommt alſo mit ſeiner Reflexion aus dem Selbſtbewußtſein nicht heraus, und ſo iſt das Verhältniß beider, das Selbſtbewußtſein und das Bewußtſein von Gott, in Wahrheit das Verhältniß des einen und ſelben Bewußtſeins zu ihm ſelbſt. A = A. Im Selbſtbewußtſein hat der Menſch eine Relation zu ſich, und in dieſer Relation iſt er identiſch mit ſich, er etwa als der denkende mit ſich dem lebenden, ſo ſteht er als A im Verhältniß zu ſich als B. Im Bewußtſein Gottes hat er eine Relation zu Gott, aber hier iſt der Gedanke Gottes und der ganze Inhalt des Gedankens ein durch den Menſchen aus ihm ſelbſt lediglich in ſeinem Verhältniß zu ihm gewordener, ſomit iſt ſein Verhältniß zu Gott in Wahrheit kein anderes, als jenes Verhältniß zu ihm ſelbſt, alſo das A zu B, und ſtellt ſich die Identität etwa in der Formel dar: A : B = B : A. Daß ſein Verhältniß zu Gott an ſich ein ganz anderes ſei, als ſein Verhältniß zu ihm ſelbſt, wird von dem auf dieſes reflectirende Subject ignorirt, aus Intereſſe an ihm ſelbſt,

in ſeiner Treue gegen es ſelbſt. Und ſo machen ſie ſich dann alles klar, nur nicht das Verhältniß des Menſchen zu Gott, welches ein ganz anderes ſei, als ſein Verhältniß zu ihm. In dieſem Puncte bleibt daher der Rationalismus in obscuro, myſtiſch fängt er an, und endigt eben ſo. Ohne Ahnung jedoch, daß jenes Verhältniß des Menſchen zu Gott in Wahrheit ein anderes ſei, als das zu ihm ſelbſt, bleibt das Subject, ſo feſt es an ſich hängt, nicht. In dieſem Gedanken faßt es die Gottheit als ens extramundanum. Der Rationalismus bringt ſich nicht darüber in's Klare, daß es ſein Verhältniß zu ihm ſelbſt und das Bewußtſein ſeiner ſelbſt ſei, aus welchem er die Erkennbarkeit Gottes, wie er das jenſeitige Weſen wäre, und die Unerforſchlichkeit deſſelben behauptet. Und ſo giebt dieſer myſtiſche Rationalismus aus der Autorität des Selbſtbewußtſeins das Geſetz, daß der Menſch über Gottes Weſen, Eigenſchaften, wie es an ſich und wie ſie unabhängig von dem Bewußtſein des Menſchen Gottes Eigenſchaften wären, keine Unterſuchungen anſtellen ſolle, es ſei doch vergeblich. Auch darüber, daß dies Geſetz das Ich zu ſeinem Princip, die ſogenannte geſunde Vernunft zu ſeiner Autorität habe, bleibt der Rationaliſt im Unklaren, und aus eben dieſem Geſetz oder aus der geſunden Vernunft läugnet er mit gleicher Ignoranz die Möglichkeit der Offenbarung Gottes an die Menſchen in ihm und für ihn. - Der Rationalismus nennt ſich die Denkweiſe, deren Grundlage jene abſtracte Identität iſt, Empirismus aber iſt ſie eigentlich, denn die Reflexion auf das Selbſtbewußtſein hebt nicht nur auf empiriſch-pſychologiſche Weiſe an, ſondern ſetzt ſich als ſolche fort, und für ſich als ebendieſelbe durch. Es ſind Thatſachen des Bewußtſeins, wie ſie der auf daſſelbe Reflectirende in ſich erfährt, aus dem ſich ſeine ganze Theorie hervorbringt und vollbringt. Daß dieſe Theorie auf's entſchiedenſte einer ſpeculativen Theologie ſich widerſetzen muß, verſteht ſich von ſelbſt, mittelſt dieſer würde ſie aus dem Obſcuren in's Klare, und zu einer Erkenntniß des Selbſtbewußtſeins kommen, in welcher der Egoismus verſchwände, und

sie selbst würde zu Grunde gehen. Aber dazu, daß der Rationalist sich den Untergang seiner Theorie gefallen lasse, ist seine Liebe zu sich viel zu groß. Die hier zu betrachtende ist nicht die abstracte, sondern die concrete Identität, für ihren Begriff ist auf einen Satz vorerst zurückzugehen.

a. Die beiden Verhältnisse des Menschen 1) das zu ihm selbst, 2) das zu Gott, in welchem er an sich ist, und deren er, eben weil er darin ist, sich bewußt wird, beziehen sich gegenseitig auf einander, und diese Beziehung ist selbst ein Verhältniß, das Verhältniß jener beiden Verhältnisse. In diesem Verhältniß sind die beiden, als die zwei Glieder desselben, eines von dem andern an sich verschieden, nur der Mensch, der in diesen beiden Verhältnissen steht, ist der eine und selbe, er hat ad 1) ein Verhältniß zu sich, und eben er ad 2) ist im Verhältniß zu Gott. Aber er, zu welchem er sich verhält, ist nicht der Mensch, hierin ist der Unterschied ein wahrhafter und wirklicher, kein blos gedachter. Das Verhältniß also hat zwei Glieder oder Seiten, deren keines oder keine nur die Repetition des andern oder der andern wäre, sondern deren jedes an sich von dem andern differirt. A:B=A:X.

b. Beide Verhältnisse, das des Menschen zu ihm und das zu Gott, sind nicht außereinander, wie wenn sie einander coordinirt wären, noch auch ist das eine dem andern subordinirt, sondern jedes der beiden Verhältnisse ist in dem andern. Das spricht sich etwa so aus: in dem Verhältniß des Menschen zu ihm selbst ist sein Verhältniß zu Gott, und in diesem ist jenes enthalten. Der Begriff dieses gegenseitigen in einander Enthaltenseins beider von einander verschiedenen Verhältnisse ist eben der Begriff der Identität beider, in welcher beide sich als enthalten in einander auf einander beziehen.

c. Wie dessen, daß er im Verhältniß zu sich ist, so auch wird der Mensch dessen, daß er im Verhältniß zu Gott ist, sich bewußt, und dieses Bewußtsein seiner selbst und Gottes ist aus dem Grunde der beiden Verhältnisse, deren Bewußtsein es ist, gleicher-

weiſe nicht außereinander, ſo daß das Selbſtbewußtſein und das Bewußtſein Gottes einander coordinirt wären, auch iſt aus demſelben Grunde das eine dem andern nicht ſubordinirt, ſondern das Verhältniß des Selbſtbewußtſeins und des Bewußtſeins von Gott iſt das der Identität beider, ohne daß Gott und der Menſch das Identiſche, — dieſe iſt die concrete Identität, gegen jene abſtracte. Erſt und allein in ſeinem Bewußtſein Gottes hat ein Volk die Wahrheit und Energie des Bewußtſeins ſeiner ſelbſt erreicht, aber jenes als das Bewußtſein des Verhältniſſes, worin das Volk an ſich zu Gott iſt, iſt die Religion des Volkes, wie auch immer Gott von ihm vorgeſtellt, gedacht und geglaubt werde. An ſeiner Religion, als dieſem Bewußtſein Gottes, hat das Volk ſeine Subſtanz und in ihr. Die Conſtitution, die ganze Legislation nebſt ſämmtlichen Sitten der Nation ſind Elemente ihres Verhältniſſes zu ihr ſelbſt und das nationale Selbſtbewußtſein. Es kann ein einzelner Menſch einer ganzen Nation, die etwa noch keine Conſtitution hat, eine geben, oder die alte vertilgen, das läßt ſich das Volk allenfalls gefallen, denn darin iſt ſeine Subſtanz nicht angegriffen, aber kein einzelner, oder ein ganzes Volk kann einem andern eine Religion aufdringen. Darin liegt ja aber ein Beweis, daß das Selbſtbewußtſein ſeinen ächten Halt und Gehalt im Bewußtſein Gottes hat, umgekehrt aber auch wird der Menſch des Verhältniſſes ſeiner zu ihm ſelbſt erſt wahrhaft und mit abſoluter Energie ſich bewußt durch das Bewußtſein von ſeinem Verhältniß zu Gott, wie dieſes als enthalten im Selbſtbewußtſein, ſo auch wird das Selbſtbewußtſein ſich beſchränken, erweitern ꝛc., oder je wahrhafter, ohne alle blos abſtracte Form und Denkweiſe, und je inniger ohne alle Frömmelei die Religion einer Nation iſt, um ſo aufgeklärter wird die Nation ſein, ihr Selbſtbewußtſein hat in ihrem Bewußtſein Gottes, das nicht außer, ſondern in ihm iſt, das wahrhaft aufklärende Licht.

Die concrete Identität iſt in folgenden Angaben enthalten. Es wird

α. gesagt, wie das Volk ist, so ist auch sein Gott, oder seine Götter. In diesem Satz ist das Selbstbewußtsein als identisch mit dem Bewußtsein Gottes anerkannt, aber auf eine einseitige Weise, nämlich so wie wenn das Bewußtsein des Menschen von Gott lediglich durch das Bewußtsein seiner selbst bestimmt würde. In dieser Einseitigkeit also ist jene Angabe unwahr. Es kann dagegen

β. gesagt werden, wie der Gott ist, welchen das Volk verehrt, wie seine Götter sind, so ist das Volk selbst; nach diesem Satze wäre anerkannt die Identität des Selbstbewußtseins und die vom Bewußtsein Gottes, aber ebenfalls einseitig, nämlich so, als würde lediglich das Selbstbewußtsein durch das Bewußtsein Gottes bestimmt. Es ist also auch hier nicht die Anerkenntniß des Wahren in jener Identität, was die beiden Glieder derselben angeht, vielmehr muß aus dem Begriff dieser Identität

γ. gesagt werden, in dem Grade, worin das Selbstbewußtsein eines Volkes sich entwickelt und fortbildet, zu der immer bestimmteren Kenntniß, Kunst und Wissenschaft, entwickelt sich auch sein Bewußtsein Gottes fort, und umgekehrterweise, mithin so, daß jedes von beiden, das Selbstbewußtsein und das Bewußtsein Gottes bestimmend ist für das andere, mithin nicht auf einseitige sondern gegenseitige und völlig gleiche Weise. Das Wesentliche der Religion des Volkes ist sein Bewußtsein Gottes, von ihr also kann gesagt werden, vermöge der Wahrheit des unter γ. ausgesprochenen Satzes, sie sei perfectibel, wie das Volk, dessen Religion sie ist. Aber bei dem Gedanken der Perfectibilität, welche die Religion habe, kommt, was das Verhältniß der Identität betrifft, Folgendes in Betracht: von Gott wird Niemand sagen, er sei perfectibel, das Bewußtsein desselben entwickelt sich bis zu dem Gedanken von ihm, der perfect sei. Das Verhältniß, worin der Mensch zu Gott ist, hat durch Gott die Bestimmtheit des Perfecten, und die Religion, wie ihr Wesen dies Verhältniß des Menschen zu Gott ist, und wie sie darin die ewige ist, kann nicht ohne

Widerſpruch mit ihrem Weſen gedacht, oder auch nur vorgeſtellt werden. Die chriſtliche Religion an ſich iſt die vollkommene. Aber das Bewußtſein Gottes, oder das Verhältniß vielmehr, worin der Menſch zu Gott iſt, enthalten in dem Bewußtſein eines Volkes zu ihm ſelbſt, iſt wie dieſes Bewußtſein der Entwickelung und Vervollkommnung fähig, und in dieſer Beziehung iſt die chriſtliche Religion als die der Völker im Mittelalter perfectibel, in dem Grade, als die Völker ſich vervollkommnen, vervollkommnet ſich auch ihr Bewußtſein Gottes. — Daß das Verhältniß des Selbſtbewußtſeins zum Bewußtſein Gottes die concrete Identität beider ſei, iſt begriffen worden, aber indem als abſtracte nur eine unbeſtimmte und erlogene, hingegen als concrete die beſtimmte Identität iſt noch zu begreifen wie ſie dann die concrete ſei. Für dieſe Aufgabe, die concrete Identität in der Beſtimmtheit, die ſie hat, zu erkennen oder zu wiſſen, iſt zu reflectiren auf die beiden Seiten jenes Verhältniſſes, deren jede ſelbſt ein Verhältniß iſt, folgendermaßen. Das Bewußtſein iſt

1) das des einzelnen Subjects als ſolchen, oder deſſen, der als ein Dieſer oder Jener ſeiner ſelbſt ſich bewußt wird und iſt. Das Subject ſeiner ſich bewußt werdend und ſeiend iſt als einzelnes ein ſehr beſtimmtes, ſeine Beſtimmtheit iſt die Identität, es ſelbſt iſt ein Individuum, aber dieſe Beſtimmtheit, Individuum zu ſein, hat das Selbſt oder Subject, und in ihr iſt es erſt ein Selbſt vermöge der Natur in ihrer erzeugenden Thätigkeit. So iſt das ſeiner ſich bewußte Selbſt, als das einzelne, das natürliche Subject, das natürliche Selbſtbewußtſein vom Selbſtgefühl herauf, ſo aber auch iſt es als natürliches, als Individuum, das ſeiner ſich bewußt wird, das gezeugte. Von ihm, als ſolchem, wird man wohl nicht leicht ſagen, z. B. von dem Kinde, es ſei ein geiſtiges Subject, oder es habe Geiſt, ſondern höchſtens nur, es ſei, indem ſeiner ſich bewußt, ein beſeeltes. Die Seele wird in ihm anerkannt, und mit ihr auch wohl die Anlage zum Geiſt, und in der Reflexion auf daſſelbe als beſeeltes und auf den Zuſammenhang,

worin es als erzeugtes zur Natur ſteht, wird auch wohl ein Zuſammenhang der Seele mit der Natur anerkannt, ein Zuſammenhang einzelner individueller Seelen mit der Weltſeele. Das ſeiner ſich bewußte Individuum iſt als erzeugtes im Verhältniß zu denen, die es erzeugten, und das Bewußtſein deſſelben, indem es das Bewußtſein ſeiner ſelbſt wird, wird auch das Bewußtſein ſeiner Erzeuger und das Bewußtſein der andern von dieſen erzeugten Individuen. Das erſte Verhältniß alſo des Selbſtbewußtſeins, wie es das des einzelnen Subjects iſt, iſt ein Verhältniß zu dem beſonderen der Glieder einer Familie. Bedingt iſt das Werden und das Sein der Familie durch die einzelnen, ihrer ſelbſt ſich bewußt werdenden Individuen. Das Bedingte nun hat gegen dasjenige, wodurch es bedingt iſt, den höheren Werth und die Wahrheit ſelbſt. Die einzelnen lebenden Glieder der Familie ſterben hin, aber die Familie ſelbſt überlebt ſie doch durch andere Glieder, die ihr Daſein bedingen. Seiner ſelbſt ſich bewußt iſt das einzelne Individuum, das Ich eben als einzelnes Ich, und von dem Ich als ſolchem und von der Individualität ſteht nicht zu ſagen, daß es ein Geiſt oder gar der Geiſt ſei. Das Ich, ſagt Hegel, welches Wir iſt, iſt der Geiſt; jeder einzelne aber als Mitglied einer Familie verhält ſich gerade ſo zu ihr, daß das Bewußtſein ſeiner ſelbſt ganz identiſch iſt mit dem Bewußtſein der Familie, und ſo ſpricht dann jedes Familienglied überall, wo es das Intereſſe der Familie gilt — wir; ſomit iſt das Selbſtbewußtſein als einzelnes in der Identität mit ihm ſelbſt, als dem Beſondern, oder das Ich als das erſte Wir der Familiengeiſt. Der Familiengeiſt iſt ſchon darin ſehr bedeutſam, daß jedes einzelne Familienglied für ſich im Unterſchiede von der Familie, vollends aber im Widerſpruch mit ihr nichts will oder verlangt, was ſein Intereſſe angeht, ſondern ganz identiſch iſt mit der Familie. Die erſte Bedeutung und Wahrheit, die der Menſch für ſich ſelbſt ganz als einzelnes ſich bewußtes Subject hat, iſt alſo eben jener Familiengeiſt, außer ihm, ohne ihn, ohne die Familie ſelbſt wäre

der einzelne gar nicht zu dem ſeiner ſelbſt ſich bewußten geworden. Kommt das einzelne Subject, wie zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt, ſo auch zum Bewußtſein Gottes, ſo iſt das urſprünglich nicht anders als mittelſt der Familie, indem für die Familie oder ihren Geiſt Gott Daſein hat, und ſo iſt die Religion in dieſer unmittelbar concreten Identität urſprünglich patriarchaliſch, und ſie erhält ſich ſelbſt noch in der erſten unmittelbaren Beſtimmtheit dort, wo ſie Nationalreligion geworden iſt, wenigſtens in der polytheiſtiſchen; in der monotheiſtiſchen verſchwindet ſie, weil das ganze Volk eine Familie iſt, aber in der chriſtlichen kehret ſie zurück, z. B. in der Hausandacht.

Die patriarchaliſche Religion iſt nicht in dem engen Sinn zu nehmen, wo ſie die Religion Abrahams war, ſondern in dem weiteren, wie ſie die Religion jeder einzelnen Familie als ſolcher iſt. Aber jene altpatriarchaliſche kann ſehr zur Erläuterung des Begriffes dienen. In der Familienreligion als ſolcher

a. unterſcheidet ſich das Bewußtſein der Familie von ihr ſelbſt und ihr Bewußtſein Gottes, ſeiner iſt ſie ſich bewußt nicht als des Familienoberhauptes oder als irgend eines andern Mitgliedes der Familie, ſondern als eines andern jenſeits der Familie. Das Bewußtſein ihrer ſelbſt hat jedes ihrer Mitglieder zu ſeinem Gegenſtand, wie umgekehrt das Bewußtſein jedes Mitgliedes jedes andern und der Familie ſelbſt zu demſelben hat. In dieſem Bewußtſein iſt jeder der Familie, und die Familie ſelbſt jedem klar, offenbar, in ihm iſt nichts Fremdes, es iſt alſo das Verhältniß von A. zu B., aber Gott, deſſen ſich die Familie bewußt iſt als ein anderer, iſt ihr inſofern ein fremder, und von dieſer Seite hat das Verhältniß alſo als das des Bewußtſeins Gottes in der Familie noch jenes X. Aber

b. nichtsdeſtoweniger iſt das Selbſtbewußtſein der Familie mit ihrem Bewußtſein Gottes identiſch, er iſt ein anderer als jedes Familienglied, aber ſeiner iſt, indem die Familie das Bewußtſein ihrer ſelbſt hat, ſie ſich doch zugleich bewußt, und in dieſem ihrem

Bewußtsein desselben ist der andere ihr kein Fremder. In diesem zweiten Momente ist jenes Verhältniß in der Familienreligion weder das der Absorbtion des Selbstbewußtseins und Bewußtseins Gottes, noch das der Subjection des Bewußtseins Gottes unter das Selbstbewußtsein, sondern beiderlei Bewußtsein hält sich neben einander und in jener Identität mit einander, es hebt also hier das Verhältniß auf der Seite des Bewußtseins Gottes an.

c. Ihren Ursprung hat die Familie in der Natur und durch deren erzeugende Macht, das Selbstbewußtsein der Familie, oder der Familiengeist ist zugleich dies natürliche Bewußtsein ihres Verhältnisses zur Natur. Aber das Selbstbewußtsein der Familie ist auf die unter b. angedeutete Weise zugleich das Bewußtsein Gottes und so ist diesem Bewußtsein jenes natürliche Bewußtsein verknüpft. Für dieses, mit dem Bewußtsein Gottes verknüpfte natürliche Bewußtsein giebt sich die Familie ein Zeichen, — das war damals die Beschneidung. In der Familienreligion als solcher kann dieses Zeichen irgend ein anderes sein, wenn es nur auf den natürlichen Ursprung der Familie hinweist. Aber zugleich weiset jenes Zeichen, und zwar von Seiten dessen, daß die Familie das Bewußtsein Gottes hat, über sie als diese Familie hinaus, auf andere hin, die kein Zeichen haben.

2) Gegen das Selbstbewußtsein jedes einzelnen in der Familie selbst als ein einzelnes ist das Selbstbewußtsein der Familie das besondere, aber die Familie ist nicht eine einzige, sie hat vielmehr sich die Familie gegenüber wie in ihr jedes Ich und Du, so sie als das Familienich, ein Familiendu, oder als ein Familiengeist einen andern. Die Familie also, welche gegen jeden einzelnen in ihr der besondere war, ist gegen jede andere Familie neben ihr eine einzelne, und die Nothwendigkeit ihres Seins ist die des Ich und des Du. Den Familiengeist in dieser Beziehung auf die Einzelnheit hat Hegel den subjectiven Geist genannt. Die einzelnen Familien nun als einzelne sind die Bedingungen des Besonderen, jedes einzelne Familien-Bewußtsein ist bedingend das

die einzelnen Familien umfassende, das Bewußtsein seiner als ihrer in ihrer Einzelnheit und insgesammt. Dieses durch die einzelnen Familien bedingte und besondere Bewußtsein ist das Bewußtsein eines Volkes, und indem das Volk die Substanz des Bewußtseins selbst ist, ist dieses der Volksgeist; er, gegen die einzelnen Familiengeister, nach Hegel, der objective Geist. Auch hier gilt, das Bedingte hat den höheren Werth und ist das Bedeutsamere in Ansehung seines Bestehens als das Bedingende. Dieses drückt sich dann so aus: Das Volk, welches in allen den Familien, die sein Dasein bedingen, überlebt jede dieser Familien, so daß immer andere und neue an ihre Stelle treten, während das Volk dasselbe bleibt, bis auch seine Zeit kommt, daß es vergeht. Selbst die Familien, in denen sich das nationale Bewußtsein concentrirt, die Dynastieen, sterben endlich aus, das Volk aber nicht. Nation nämlich ist eigentlich jedes Volk erst dann, wenn es aus den in ihm enthaltenen Familien, in denen es seine Wirklichkeit hat, sich selbst regenerirt; bei seiner ersten Entstehung also, wo aus der Fremde her die Familien heranziehen, ist das Volk noch keine Nation, es wird diese erst, indem es sich durch die Familien in ihm bedingt. Die Familie selbst hat in dem Volke, dessen Wirklichkeit sie bedingt, ihre Wesenheit oder Wahrheit. Wie sehr die Wesenheit der Familie durch das Nationalbewußtsein bestimmt, darin gehalten sei, das zeigt sich darin, daß wenn sich eine Familie aus einem Staate losreißt, sie sich bemüht, einer andern wieder einzuverleiben; für sich selbst sind sie nichts. Dieses Nationalbewußtsein ist

a. enthalten in der gemeinsamen Sprache aller Familien, die das Nationalbewußtsein constituiren. Wo eine Familie schlechterdings für sich wäre, könnte auch wohl die Sprache dieser Familie eine nur ihr eigene sein (Zigeuner). Die allen gemeinsame Sprache ist der Ausdruck des Bewußtseins eines Volkes von ihm selbst, in welchem das Selbstbewußtsein jeder Familie wie aufgelöst ist. Bei der Entstehung eines Volkes kann es sein, daß, wie vorerst

die verschiedensten Familien zusammentreffen, so auch die verschiedensten Sprachen.

b) Jenes nationale Bewußtsein ist das Gemeinsame in den Sitten, Gesetzen ꝛc., wie sie für alle Familiengeister gelten. Jeder einzelne einer jeden Familie und jede Familie hat sich wie der gemeinsamen Sprache zu bedienen, so auch jenen Gesetzen ꝛc. zu fügen, und er ist um so gebildeter, je weniger Eigenthümliches er gegen sein Volk an sich hat. Endlich

c) zeigt sich das nationale Bewußtsein in der gemeinsamen Religion, in ihr ist es indem das Selbstbewußtsein zugleich das Bewußtsein Gottes, und kommt also der Hauptpunkt in Betracht, nämlich das Verhältniß des einen zum andern. In der gemeinsamen Sprache und Sitte bezieht das Volk, dessen Sprache und Sitte sie ist, sich lediglich auf sich selbst, in seiner Religion aber auf Gott und erst durch sie erhalten seine Sprache, Sitten und Gesetze eine Beziehung auf Gott. Sie aber ist zuvörderst zu unterscheiden

α) von der Religion, in welcher das Selbstbewußtsein zugleich das Bewußtsein ist, das den Fetisch zu seinem Gegenstand hat; er ist ein ganz einzelnes Object und das Bewußtsein von ihm als dem Gott ist das diesem einzelne in irgend einem Dinge, auch das Bewußtsein des Subjects von ihm selbst ist ein ganz einzelnes Selbstbewußtsein ganz außer dem Verhältniß zur Familie, jeder hat seinen eignen Fetisch. Die Religion ist also als dieser Fetischcultus noch nicht einmal die patriarchalische, geschweige die nationale, deren Character das allgemeine Bewußtsein ist. Eben dieses ist

β) zum Unterschiede sogar von der Religion eines Volkes, das aber, indem es das Bewußtsein seiner selbst hat, zum Gegenstand seines Bewußtseins von Gott das in allen seiende, das abstract allgemeine Wesen hat, seine Religion ist die pantheistische. Aber hier hat ja doch das Bewußtsein als nationales ein Verhältniß zum Bewußtsein Gottes, indem es zugleich dieses Be-

wußtſein iſt. Worin beſteht denn der Unterſchied zwiſchen jener Nationalreligion als dem gemeinſamen, und dieſer pantheiſtiſchen? Der Hauptſache nach in Folgendem: das Volk, deſſen Religion die pantheiſtiſche iſt, hat ſeine Wirklichkeit nicht in einzelnen Familien, ſondern in beſondern Kaſten, und die Familien haben in ihr kein Beſtehen, ſondern ſie ſind in dieſen Kaſten untergegangen. Der Nationalgeiſt dieſes Volkes hat daher nicht zu ſeiner Bedingung die Familiengeiſter, ſondern den Geiſt der verſchiedenen Kaſten, und das in dem Volke gar nicht Gelten der Familie zeigt ſich vornämlich daran, daß, wenn der Gatte ſtirbt, die Gattin mitſterben muß. Das Gemeinſame, oder beſtimmter, das Allgemeine des Begriffs hat zu ſeiner Vorausſetzung das Beſondere, wie die Gattung zu der ihrigen die Art. In Anſehung aber eines Volkes nach ſeiner Allgemeinheit des Begriffs iſt das Beſondere die Familie, und dieſes Nothwendige wenigſtens, welches die Art hat für die Gattung, hat für das Volk die Familie. Das Volk alſo, das in ſich ſeine Familien abſorbirt oder verſchlungen hat, iſt ein noch ſehr unbeſtimmtes, wenn auch ſonſt in irgend einem Grade gebildetes Volk, und ſo abſtract oder unbeſtimmt die Nationalität, ſo unbeſtimmt iſt die Religion pantheiſtiſch.

γ) Die Religion des Volkes, deſſen Weſen und Sein durch Familien bedingt iſt, und in welchem ſie ein nothwendiges Beſtehen haben bei allem Wechſel und Wandel der einzelnen, hat, indem es gegen die einzelnen Familien das Beſondere iſt, doch hiermit zugleich den Character der Allgemeinheit, wie ſie die des Begriffs und dann der Vernunft ſelbſt iſt. Es mag wohl in dieſem Volke und muß ein Unterſchied der Stände ſein, aber keiner dieſer Stände iſt eine Kaſte, und keiner derſelben iſt gleichgültig abſorbirt. Und ſo iſt dann die gemeinſame Religion des Volkes, deſſen Bewußtſein ſeiner ſelbſt in ſich das Selbſtbewußtſein jeder Familie enthält und erhält oder ſo iſt die Religion des Volks, deſſen Geiſt die einzelnen Familiengeiſter in ſich hat und erhält, die polytheiſtiſche. Aus der Ferne her hat ſie als Fetiſchdienſt,

wo jedes Individuum ſeinen Gott für ſich hat, eine Beziehung darauf, die polytheiſtiſche zu werden und zu ſein, aber ſie iſt es dort auch nicht, denn ſie iſt nicht das Gemeinſame. Desgleichen aus eben der Ferne hat die pantheiſtiſche eine Beziehung auf die Religion des Volkes als der monotheiſtiſchen, aber als jene iſt ſie auch noch nicht dieſe, denn die monotheiſtiſche hat wirklich den Character der gemeinſamen, wie die polytheiſtiſche und der des Volks im Verhältniß ſeiner ſelbſt zu den es conſtituirenden Familien. Dieſe Beziehung kann Veranlaſſung werden zu der Meinung als ſei die monotheiſtiſche Religion geſchichtlich die frühere geweſen, und dann erſt die polytheiſtiſche gekommen. Es iſt aber umgekehrt, die polytheiſtiſche mußte der monotheiſtiſchen vorangehen, wenn man dieſes nicht mit der pantheiſtiſchen verwechſelt. Die gemeinſame iſt und kann nicht ſein eine patriarchaliſche, — ſie wäre nur die Religion der Familie, ſondern ſie ſei Nationalreligion, aber wie kommt ſie dazu pantheiſtiſch zu ſein? — Nothwendiger Weiſe ſo und daraus, daß die Bedingung des nationalen Selbſtbewußtſeins als des beſondern, das einzelne Selbſtbewußtſein jedoch nicht des einzelnen Subjects als ſolchen, ſondern ſie in der natürlichen Einheit mit andern, alſo das Selbſtbewußtſein als Familienbewußtſein iſt. Jede Familie, ihrer ſelbſt ſich bewußt, hat zugleich ein Bewußtſein Gottes, und ſo iſt die patriarchaliſche Religion, wie die Familie ſelbſt die Bedingung des Volkes, ſo die Bedingung der Volksreligion; aber die Familien ſind einzelne, ihr Bewußtſein Gottes iſt ſomit ſelbſt ein einzelnes, indem nun dieſes Bewußtſein das Bedingende iſt des Bewußtſeins des Volkes von Gott, iſt es ein vielfaches, und ſo iſt der Gott nicht der einzige, ſondern es ſind einzelne Götter, der Polytheismus hat mithin ſeinen Grund wie in der Sinnlichkeit und ihren manchfaltigen Anſchauungen und Empfindungen, ſo in den Familiengeiſtern, deren Princip ja eben die Sinnigkeit iſt. Das alſo, daß in der Geſchichte die polytheiſtiſchen Religionen vorkommen, iſt nichts Zufälliges, ſondern hat dieſe Nothwendigkeit welche

die Sinnlichkeit hat mit Bezug auf den Verſtand; in der Bildung des Menſchengeſchlechts geht es durch die Entwicklung des Sinnlichen zum Verſtändigen, alſo gleich nothwendiger Weiſe vom polytheiſtiſchen zum monotheiſtiſchen. Für die concrete Identität der beiden Verhältniſſe des Menſchen zu ihm ſelbſt und zu Gott wird nun zu reflectiren ſein, vornehmlich was das letztere betrifft, auf das Selbſtbewußtſein als nationales, und auf eben daſſelbe als nationales Bewußtſein von Gott. Das erſte nun darin iſt der Unterſchied, nämlich das Bewußtſein des Volkes, als das ſeiner ſelbſt, hat einen andern Gegenſtand, wie ſein Bewußtſein Gottes, als deſſen, welcher der Gegenſtand ſeiner Religion der Nationalreligion iſt, ſo daß jenes Verhältniß wäre A:B = A:B, in ihren Göttern verehrt und betet die Nation nicht ſich ſelbſt an, ſondern ein andres Weſen als ſich ſelbſt. Die Identität beider Verhältniſſe iſt nach dieſem Unterſchiede beider von einander keine abſtracte, Idololatrie mag ſtatthaben, aber nicht Autolatrie bei einer Nation. Der Gott, den die Nation anerkennt, und jeder, den ſie dafür anerkennt, iſt kein aus ihr ſelbſt genommenes Subject oder Object, er iſt alſo ſo zu ſagen ein Fremder, wie in die Nation eingewandert. In dieſer Fremdheit hat das Verhältniß des nationalen Bewußtſeins noch die Beſtimmung von A zu X.

Das zeigt ſich näher in Folgendem: wenn einer aus dem Volke bei ſeinem Leben noch, oder nach dem Tod unter die Götter verſetzt wird, ſo iſt er nur ein unter ſie Verſetzter, aber keiner aus dem Volke iſt der erſte Gott des Volkes. Sodann die Götter, wie die Halbgötter, werden von dem Volk verehrt in fixirten Geſtalten, ſie ſind Werke der Künſtler, aber nur die Bilder, der Künſtler hat ſchon das Bewußtſein vor dem Bilde vorher des Nationalgottes, und indem er ihn nach einer Idee geſtaltet iſt das ihn zur Idee Begeiſternde eben jenes nationale Bewußtſein Gottes. Nur in dieſer Beziehung kann die polytheiſtiſche Religion Kunſtreligion genannt werden.

b) Die Identität in dem Verhältniß einerseits des Volkes zu ihm selbst, andrerseits zu seinen Göttern zeigt sich

1) darin, daß ihre Gestalt die menschliche, und zugleich eine fixirte ist. In der Familienreligion mag auch der Gott als menschlich gestaltet vorkommen, allein die Gestalt ist vergänglich wie die Familie selbst. In der Nationalreligion hingegen fixirt sich die Gestalt, wie die Nation selbst ein bleibendes Bestehen hat, gegen die in ihr bestehenden Familien. Selbst das Material, in welchem die Göttergestalt das fixirte ist, wird, wie das Selbstbewußtsein der Nation bestimmter und gehaltener wird, eine dauernde Substanz sein, Metall, Marmor ꝛc. Das Identische in dem Bewußtsein des Volkes von ihm selbst und in dem Bewußtsein seiner Götter tritt dann bestimmter noch darin hervor, daß wenn auch Anfangs die Gestalt eines jeden Gottes der Nationalbildung und Gestalt der Individuen des Volks noch nicht ähnlich wäre, allmählig doch in jener Fortbildung des Bewußtseins und der Kunst, diese Aehnlichkeit immer größer wird, dabei jedoch so daß das Antlitz des Gottes und seine übrige Haltung über die Bildung eines jeden Individuums des Volkes hinausgeht, und aus dem Ideal selbst genommen wird. Jene Identität zeigt sich

2) in der Sprache der Götter, die sie mittelst ihrer Priester zu dem Volke reden, und welche die gemeinsame Sprache des Volkes ist, wenn auch in den alten Orakelsprüchen der Götter auf eine alterthümliche Weise gehalten. Aber die gemeinsame Sprache ist ja der Ausdruck des Bewußtseins eines Volkes von ihm selbst in allen seinen Verhältnissen und Beziehungen. Götter und Menschen führen diese Sprache, das Selbstbewußtsein des Volkes ist in der Sprache seiner Götter das mit dem Bewußtsein der Götter Identische. Es zeigt sich eben jene Identität

3) in der Art und Weise, wie von der Nation ihre Götter verehrt werden, diese Verehrung und Anbetung ist allerdings bedingt dadurch, daß das Bewußtsein des Volkes von ihm selbst seinem Bewußtsein von seinen Göttern subordinirt ist; das Ver-

hältniß des Volkes zu ihm iſt ſeinem Verhältniß zu den Göttern untergeordnet, ſomit iſt dieſes jenem nicht identiſch. Allein dieſe Subordination hebt ſich wieder auf, indem der Götter viele ſind ſteht es in der Freiheit der Nation, ſich anbetend und verehrend, bald an den einen bald an den andern ſich zu wenden. Und ſomit iſt jene Subordination doch keine ſolche, in welcher die Nation außer Stande wäre, ihr Selbſtbewußtſein mit dem Bewußtſein ihrer Götter auszugleichen, in ihrem Cultus herrſcht nirgends ein ſteifer Ernſt, mit Zaghaftigkeit und Furcht verknüpft vor den Göttern, wie im jüdiſchen Monotheismus, ſondern die Fröhlichkeit und Freiheit des Lebens ſelbſt; im Bewußtſein ſeiner Götter wird das Volk des eignen Lebens vollſtändig froh.

c. Zwiſchen der Nation und zwiſchen der Natur iſt mitten inne die Familie; mittelſt der Familie, durch welche das Daſein der Nation bedingt iſt, bezieht dieſe ſich auf die Natur, aus welcher jede Familie unmittelbar ihr Daſein hat oder nimmt. Das Zeichen alſo, welches in der Familienreligion, das Familienſelbſtbewußtſein in ſeiner Identität mit dem Bewußtſein Gottes ſich giebt, irgend ein natürliches, dieſes Zeichen fällt in der Nationalreligion weg; wenn ſie, als die jüdiſche, wo ſie zugleich die monotheiſtiſche iſt, doch jenes Zeichen unmittelbar aus der Familie und von der Natur her beibehält, ſo hat das darin ſeinen Grund, weil ſie als dieſe jüdiſche Religion ihr ganzes Daſein auf die Patriarchen und ihre nächſten Nachkommen zurückbezieht, und ſich ſelbſt für conſtituirt hält durch eben ſo viele Familien. Darin alſo, daß in dieſer Nation die Stammfamilien einen Werth behalten, den ſie in den andern Nationen, deren Religion die polytheiſtiſche iſt, verlieren müſſen, auf Seiten alſo des Selbſtbewußtſeins, wie ſie das nationale iſt, verſchwindet das Zeichen; aber zwiſchen den Göttern und der Natur iſt kein Drittes in der Mitte, etwa die Familie, mittelſt deſſen der Gott eine Beziehung habe auf die Natur: denn wenn er auch vorerſt blos ein Gott der Familie geweſen, ſo hat er doch, indem er Nationalgott geworden iſt, dieſe

Bestimmtheit verloren, es kommt bei ihm nicht mehr darauf an, ob er durch eine Familie gleichsam bei der Nation eingeführt wurde oder nicht. Seine Beziehung also auf die Natur ist eine unmittelbare, und so ist in der Nationalreligion jenes Zeichen aus der Natur an Gott, und nicht an dem Menschen; es ist dasselbe zuvörderst ein Attribut, und deutet so in der Ferne auf die Eigenschaften Gottes hin, irgend ein Attribut, z. B. der Blitzstrahl und der Adler, den er in der Hand hat. Aber dieses Zeichen nur an Gott ist, obzwar dem Verhältniß der Nation zu ihm genügend, doch nicht hinreichend für ihr Verhältniß zu ihr selbst, was die Identität des einen mit dem andern angeht, sondern für dieses Verhältniß in dieser Identität kommt zu jenem Zeichen eine nähere Bestimmung hinzu. Und das ist wohl so zu begreifen: ein Nomadenvolk oder eine Horde bloßer Jäger ist noch keine Nation, in einem solchen Volke können sich mehrere Familien zusammengethan haben; die Einheit dieser Familie wäre so eine collective, noch keineswegs eine concrete, indem es auf die weitere Abstammung ankommt. Der Nomade nun lebt von seinen Heerden und von Früchten und Pflanzen, ebenso der Jäger vom Wild ꝛc., so sind beide noch mit der Natur unmittelbarer Weise im Zusammenhang, mit ihr relativ identisch. Hat sich eine Nation mittelst einzelner Familien zu constituiren angefangen, so hört hiermit ihr Leben auf, das Nomaden- oder Jägerleben zu sein. Aber bedingt ist ihr Leben und dessen Erhaltung doch durch die Natur und deren Erzeugnisse. Die Nation bemächtigt sich der Natur für die Bedingung ihres Lebens, deren der Nomade kaum, der Jäger gar nicht mächtig ist. Jene Bemächtigung der genannten Bedingung ist der Landbau. Die Nation hat somit durch ihr Selbstbewußtsein, durch ihren Fleiß, indem dasselbe zugleich das Bewußtsein der Natur ist, sich gewissermaßen zwischen diese und die Götter gestellt. Sie erhält ihr Leben mittelst der von ihr erarbeiteten Erzeugnisse der Natur. Die beiden menschlichen Erhaltungsmittel gegen alles blos Natürliche und Thierische sind nun Brod und

Wein. Und ſo bekommen durch die Energie des nationalen Selbſtbewußtſeins die Götter in dem Bewußtſein von ihnen eine Beziehung mittelbarer Weiſe auf die Natur; es iſt Dionyſus mit Bezug auf den Wein, Demeter mit Bezug auf das Brod, die von dem Volke anerkannt und verehrt werden. Die Hauptbedingung der Entſtehung und des Beſtehens der Nation iſt und bleibt die Familie durch die Generation. In Bezug auf das Bewußtſein Gottes hatte dieſelbe wohl die Beſchneidung, aber dies iſt, indem die Familienreligion nationaler geworden iſt, weggefallen, die Bedingung jedoch und die Beziehung bleibt; das Zeichen auf Seiten des Menſchen iſt verſchwunden, eine unter den Gottheiten erſetzt dieſes Zeichen, Aphrodite, Venus, indem auch hier, wie bei den Erhaltungsmitteln des Lebens, ſo bei Erhaltung der Zeugung, das Bewußtſein des Sittlichen dazwiſchen tritt. Es iſt alſo nicht der thieriſche Trieb in der Befriedigung der Geſchlechtsluſt, ſondern es iſt die zeugende Kraft der Natur in der Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, im ſittlichen Charakter die Liebe, wodurch wenigſtens eine unter den Gottheiten die Beziehung hat mittelbarer Weiſe durch das Bewußtſein des Menſchen auf die Natur. So ſind dann die zwei Hauptfeſte des ganzen Göttercultus die Bacchanalien, Cerealien u. ſ. f. In der monotheiſtiſchen Religion, wie ſie die chriſtliche wird, verſchwinden auch dieſe Beziehungen auf die Bedürfniſſe des Lebens, aber die Zeichen bleiben, Brod und Wein im Abendmahl, und die Liebe als ἀγαπη.

Das Verhältniß des Selbſtbewußtſeins zum Bewußtſein Gottes hat

1) in der Begriffsbeſtimmung des Einzelnen, worin jenes das Familienbewußtſein;

2) in der des Beſondern, worin es das Nationalbewußtſein iſt, ſich als ein concret identiſches gezeigt. Nun ſind aber die Begriffsbeſtimmungen des Einzelnen und des Beſondern das, was ſie ſind, durch das Allgemeine, und in ihm, wie das Individuum

und die Species nur sind, was sie sind, durch die Gattung und in ihr. Es folgt also

3) gegen das Familienbewußtsein ist das nationale, indem jenes das einzelne ist, das besondere Bewußtsein, an und für sich selbst aber ist es selbst ein einzelnes, als solches ist es nur eines, nicht ein einziges oder das einzige, als jenes aber ist es nur, indem ein zweites ist. So mithin ist, wenn dasselbe als ein Verhältniß bezeichnet wird, es nur eines neben einem zweiten, und dann so weiter. Der Begriff des Volksgeistes enthält hiermit in sich selbst den Pluralis, wenigstens den Dualis, es sind Völkergeister. Auf eine äußerliche Weise und mit dem Rückblick auf die Natur steht dies so zu fassen. Sie als zeugende Thätigkeit unter der Macht jedoch des Begriffes ist für die Familie und deren Geist eine Grenze, so daß hierdurch oder durch das Naturgesetz der Begriff der Familie dahin bestimmt ist, als einzelne auch nur eine zu sein, und die einzige nicht werden noch sein zu können. Wo die zeugende Kraft der Natur nicht bestimmt unter der Macht des Begriffs steht, da vermögen viele erzeugende und viele empfangende und werfende eine Heerde zu constituiren. Aber diese zeugende Thätigkeit unter der Macht des Begriffes ist für ein Volk und also auch für den Nationalgeist keine Grenze, da dasselbe die Familien zuvor zu seiner Bedingung hat und in ihnen ein wirkliches Bestehen hat, aber über jede einzelne Familie hinausgreift und jede einzelne in sich enthält. In dieser Beziehung hatte der Begriff einer Nation auch nicht die Bestimmtheit, daß sie als einzelne nur eine sei, daß also auch eine zweite wäre, noch keineswegs an sich. Hier tritt auf äußerliche Weise die Natur in einer andern Beziehung in's Mittel, nämlich nicht in Beziehung auf's Organische, sondern auf's Geographische. Geographisch ist jedem Volke eine Schranke gesetzt, und innerhalb dieser ist es ein Volk. Die bestimmteste Schranke ist die durch die Gebirgszüge und durch Meere. In dieser Einzelnheit nun jedes Volksgeistes, aber nur in ihr, sind auch die obengenannten Bestimmungen der Sprache, Sit-

ten und Geſetze und ſogar die der Religion einzelne Beſtimmungen, und iſt jedes als einzelne eine. Der Nationalgeiſt muß hiermit die Zahl und Anzahl, ſoweit ſie vom Geiſt abſteht, doch anerkennen. Aber indem das nationale Selbſtbewußtſein ein einzelnes iſt, wird es nur die Bedingung ſein können für das allgemeine, und dies allgemeine Bewußtſein ein durch das nationale bedingtes. Wie nun dort bei'm Verhältniß der Familie zum Volke das Volk als bedingt durch die Familie, gegen ſie das Beharrliche, die Subſtanz, und jede derſelben ein Wandelbares iſt, ſo wird es auch hier ſein. Das Gemeinſame in allen einzelnen Nationalgeiſtern wird, indem es zugleich das Allgemeine iſt, ihnen allen, durch die es ſich bedingt, die Wahrheit geben, die ſie haben. Aber was iſt denn nun das Gemeinſame als ſolches in den einzelnen Nationen oder Nationalgeiſtern? Es iſt daſſelbe

α. von der Natur her die unbeſtimmter Weiſe ganz gleiche Geſtalt der Individuen als ſolcher, welche die Mitglieder der Nation ſind. Die Geſtalt in allen Völkern iſt die menſchliche, das Zufällige an dieſer Geſtalt iſt etwa die Farbe. Ferner iſt jenes Gemeinſame von der Natur das Gefühl und Selbſtgefühl das Leben, in und mittelſt dieſes Gefühls und der Bedürfniſſe des Lebens und deren Befriedigung, ſo verſchieden die Mittel ſein mögen für die letzteren. Selbſt die Mittheilung ihrer Gefühle an einander, obgleich jedes Individuum die ſeinigen für ſich allein hat, alſo das Mitleiden, das ſich mit einander Freuen ꝛc. gehört zu jenem Gemeinſamen von der Natur her. Wird die Natur genannt die Welt, weil in jener Individuen mit der Möglichkeit des Selbſtbewußtſeins ihren Anfang nehmen und in ihr ein Beſtehen haben, ſo kann, was in Bezug auf die Familie und die Nation Geiſt heißt, doch in Bezug auf die Natur nicht Geiſt heißen, ſondern höchſtens Seele, und kommt alſo hier für das Gemeinſame der Begriff von der Weltſeele in Betracht. Jedes Volk ſcheidet ſich von der Welt, wie ſie die Natur iſt, dadurch ab, daß es das Bewußtſein ſeiner ſelbſt hat oder dazu gelangt, und in dieſem Be-

wußtſein ſich ſelbſt von der Welt als Natur unterſcheidet. Was die Völkergeiſter ſind, jeder ein ſolcher, deſſen Weſen das Selbſtbewußtſein iſt, das iſt die Seele der Welt noch jenſeits dieſes Bewußtſeins. Das Bewußtſein iſt denkendes und freiwollendes, in ihm hat die Nation, deren Bewußtſein es iſt, Vernunft und Freiheit des Willens. In der Welt als Natur iſt auch Vernunft, wie der über die Natur reflectirende Geiſt kraft ſeiner Vernunft anerkennt. Jede Entdeckung eines Naturgeſetzes beſtätigt dem, der ſie macht, ſeine Vorausſetzung, daß in der Natur Vernunft ſei. Er erkennt in ihr zwar keinen Willen und keine Freiheit des Willens, aber doch, daß keine ihrer Bewegungen von außen an ſie gebracht werde, ſondern Selbſtbewegung ſei. Aber in der Natur iſt Vernunft und Selbſtbewegung auf eine ihr der Natur bewußtloſe, kurz auf eine vernunftloſe Weiſe. Der Begriff von ihr in dieſer ihrer bewußtloſen Vernunft und Selbſtbewegung iſt der der Weltſeele. Nun kann das Bewußtſein einer Familie oder einer Nation, welche zu ſeinem Gegenſtande die Gottheit hat, alſo die patriarchaliſche oder Nationalreligion, was den Urſprung dieſes Bewußtſeins angeht, wohl mit Bezug auf die Weltſeele betrachtet werden, und wird auch wirklich ſo betrachtet, wenn für das Princip jenes Bewußtſeins das Gefühl, und die Religion urſprünglich für die Gefühlsreligion genommen wird. Allein dann knüpft der Betrachtende das Höchſte, das Bewußtſein Gottes, und zugleich das Vernünftigſte und Freieſte vorerſt an das Allerniedrigſte an, an die Natur in ihrer vernunftloſen und willenloſen Bewegung. Daran anzuknüpfen iſt er berechtigt, denn warum ſollte nicht das Höchſte das Niedrigſte vorerſt, das Ungemeine das ganz Gemeine, die Weltſeele ſein können, aber er iſt nicht berechtigt, bei dem, woran er anknüpft, ſtehen zu bleiben, und ſich, wenn die Aufgabe nach dem Urſprung der Religion iſt, aller weitern Entwickelung für die Löſung derſelben zu enthalten. Die Aufgabe löſt ſich vielmehr erſt, indem jenes Gemeinſame, ein noch bewußtloſes,

β. als das Allgemeine gefaßt, mithin in der Begriffsbeſtim-

mung genommen wird. Aber dann hat das einzelne Selbſtbewußtſein als nationales, und jedes als eines, ein Verhältniß ſelbſt zum Selbſtbewußtſein in dieſer Beſtimmtheit des Allgemeinen, und nicht zur bewußtloſen Natur, zur Weltſeele. In der Benennung Weltgeiſt iſt der Ausdruck Welt nicht für die Natur, ſondern für den Complex aller Völker zu machen, alſo aller Nationalgeiſter, oder beſtimmt ſo: die Völker, welche waren, ſind und ſein werden, ſind die Welt, und das, was ſie gemeinſam hatten, jedes im Bewußtſein ſeiner ſelbſt iſt der Geiſt der Welt. Durch das, was ihnen jeden eigen iſt, was ſie alſo jedes nur für ſich und keines für das andere haben, iſt er der bedingte. Das Bewußtſein, deſſen Gegenſtand das Selbſtbewußtſein iſt, iſt in dieſer Allgemeinheit das des Menſchen als ſolchen von ihm ſelbſt.

Der Gegenſtand des weiter zu betrachtenden Gedankens, welcher in Bezug auf die Weltſeele, unter α., und im Unterſchiede von ihr, unter β., der Weltgeiſt genannt wurde, iſt, in Bezug auf ihn ſelbſt und ſeinen Inhalt, als der Geiſt der Macht zu bezeichnen. Sein Inhalt nämlich, und ſo auch der Inhalt des Gedankens von ihm iſt das Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen. Daſſelbe hat zu ſeiner nächſten Bedingung das Nationale, zu ſeiner entferntern das Familienbewußtſein, und zu ſeinem erſtern, wo es auf die Weltſeele hinweiſt, das Selbſtbewußtſein des einzelnen Individuums als ſolchen. Der Nationalgeiſt hat

1) zu dem Werkzeug ſeiner Aeußerung die Nationalſprache, aber ſie iſt, wie eine Nation der andern gegenüber, eine einzelne, und ſomit keine dem Geiſte der Menſchheit weſentliche, ihm iſt jede Sprache das Werkzeug ſeiner Aeußerung, in Anſehung ſeiner alſo iſt jede Nationalſprache, auch die gebildetſte, eine zufällige. Alſo kein Volk iſt durch das Werkzeug ſeines Bewußtſeins, durch ſeine Sprache, bedingend das Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen. Sodann in ihrer Sprache äußert die Nation ihre Empfindung, Wahrnehmung, Erfahrung, wie ſie die ihr eigenthümlichen ſind. In dieſen ihren Empfindungen und Erfahrungen, bis

auf die Gefühle zurück, ist jede Nation in sich abgeschlossen, wie das einzelne Individuum sein Gefühl lediglich für sich hat, und als sein Gefühl keinem andern Individuum geben kann; kommt es zum Mitgefühl, so ist es nicht, weil ein Individuum die Gefühle vom andern erhält, sondern jedes Gefühl in sich selbst erregt die, denen die andern ähnlich oder gleich sind, eines fühlt mit dem andern, aber keins hat das Gefühl des andern. In diesem Punct der Nationalsprache und jenes Inhaltes, den das Nationalbewußtsein an Gefühlen bis zur Erfahrung hin hat, ist dasselbe das Besondere und Gesonderte, das Bewußtsein des Menschen aber ist das Allgemeine. Bedingt durch das Nationalselbstbewußtsein, setzt es in diesem noch eine andere Action oder Bewegung voraus, als die jener Gefühle und Erfahrung — die Bewegung des Gedankens. Jeder einzelne kann mit dem andern denken, aber nicht fühlen. Wo also die Nation sich als die denkende verhält, ist sie aus dem Besondern, aus der bloßen Nationalität heraus im Allgemeinen; das Denken ist ein das Allgemeine Setzen, sagt Hegel. Der Gedanke als solcher und dann als Erkenntniß, die eine Erfahrung etwa wird, hat an ihm selbst die Bestimmtheit des Allgemeinen, wo also einer sich wahrhaft als der Denkende verhält, ist es als Denken der Menschheit, und nicht dieses Einzelnen. In je tieferem Grade daher und je umfassender ein Volk sich als denkendes verhält, um so mehr erhebt es sich über die Grenzen seines Nationalgeistes. Das Interesse der Völker an den ächten Erzeugnissen des Geistes hat zu seinem Grund das Selbstbewußtsein des Menschen als solchen, auch gründet sich eben hierin, daß das Nationaldenken, wenn es nur das Sein wird, gar kein Denken sein wird, mithin darin, daß es das Denken des menschlichen Geistes als solchen ist, gründet sich der Gedanke der Wahrheit als der ewigen.

2) Das Nationalselbstbewußtsein ist ein solches, in allen der Nation eigenthümlichen Gesetzen, Sitten und übrigen Institutionen. In ihnen allen hat und äußert das Volk seinen Willen, er ist

als Nationalwille ein durch jene Eigenthümlichkeiten beſtimmter, alſo ein beſonders gegen das Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen, welches das Allgemeine iſt. Für dieſes oder für den Geiſt der Menſchheit, obzwar es durch jeden Nationalgeiſt bedingt ſei, ſind jene Geſetze und Sitten als Nationelles auch ein Zufälliges — in ihnen hat die Nation für ſich abgeſchloſſen. Aber der Wille, wirklich und wirkſam in der Nationalſitte, iſt doch nur ein darauf eingeſchränkter, und ſo der beſondere, es iſt kein dadurch begrenzter, ſondern vermag über jene Schranke hinaus noch Wille zu ſein, ſo iſt er der allgemeine Wille, und hat das nationelle Wollen in dieſer Beziehung, wie das nationelle Denken, ſeine Weſenheit nicht im nationalen Selbſtbewußtſein, ſondern im Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen, im Geiſte der Menſchheit. Darin gründet ſich der Gedanke von Recht und Gerechtigkeit, wie beides das ewige Recht, ſie die ewige Gerechtigkeit iſt. Diejenige Nation iſt die gebildetſte, deren Geſetze und Sitten dem Geiſt der Menſchheit am nächſten ſind.

3) Das nationale Selbſtbewußtſein iſt zugleich das Bewußtſein Gottes. Auch in dieſem iſt das der Nation Eigenthümliche, was ihre Mythen ꝛc. betrifft, ein beſonderes, und dem allgemeinen Selbſtbewußtſein ganz gleichgültig, aber was in dieſer nationalen Religion nicht Bild, Vorſtellung, Phantaſie ꝛc., was darin Gedanke, und was darin nicht blos Statutariſches, in der Weiſe, wie der Cultus ausgeführt ward, was darin das Rechte, das ewig Gerechte iſt, den Character des allgemeinen Willens hat, das iſt dem Bewußtſein des Menſchen angemeſſen. In der Religion der Völker, in ihren Geſetzen, Sitten und Sprachen, als Aeußerungen ihres ganzen Weſens, iſt der Geiſt der Menſchheit, der darin etwa waltet, die Wahrheit derſelben. Er, durch die Nationalgeiſter bedingt für ſeine Wirklichkeit, bedingt ſeinerſeits ihren Werth und ihre Wahrheit. Das Verhältniß nun, worin der Menſch als ſolcher ſteht, ohne ſich in daſſelbe gebracht zu haben, das zu Gott, und, indem er das eine war, des andern ſich bewußt wird, iſt die-

ſes ſein Selbſtbewußtſein und Bewußtſein Gottes das des Menſchen als ſolchen. Es iſt alſo in Anſehung des Selbſtbewußtſeins der Geiſt der Menſchheit, und in Anſehung deſſen, daß es zugleich das Bewußtſein Gottes iſt, Gott der Geiſt, und das Bewußtſein ſeiner von ihm dem Geiſte, die im Verhältniß zu einander ſind. Dieß Verhältniß iſt zu begreifen als das der Identität beider, und ſo, daß, wie die Forderung war, dieſe Identität für die concrete genommen wird. Und da kommt für dieſe ſchwere Unterſuchung folgendes in Betracht. Der Geiſt der Menſchheit iſt der bedingte und kann in dieſer ſeiner Bedingtheit als der endliche Geiſt bezeichnet werden. Wäre der Gegenſtand das Bewußtſein, welches der Menſch als ſolcher hat, Gott als der bedingende und bedingte Geiſt, ſo wäre dieſer Gegenſtand ſelbſt, ſo wären wir in jener bloß abſtracten Identität, die auf Selbſtvergötterei führt. Aber der Gedanke von Gott dem Geiſte iſt der von ihm, durch welchen weder der menſchliche Geiſt bedingt iſt, noch auch daß er ſelbſt durch den menſchlichen Geiſt bedingt ſei. Dieſer Gedanke Gottes des Geiſtes enthält die Negation der Bedingung, des Bedingniſſes und des Bedingten, welche ſelbſt Negationen ſind. So iſt er der Gedanke von Gott dem unbedingten Geiſt, und wenn für den Unterſchied des menſchlichen Geiſtes die Beſtimmung des endlichen genommen wird, der göttliche Geiſt als der unendliche zu nehmen. Mit Bezug auf die geführte Unterſuchung, iſt ihr Reſultat ſo auszuſprechen: für den Menſchen als den bedingten Geiſt hat Gott Daſein als der unbedingte oder als der unendliche Geiſt. Dieſer Satz oder ſein Inhalt ſteht am weiteſten ab von jenem, welcher oben §. 174 ausgeſprochen wurde, nämlich von dem für das einzelne ſeiner ſelbſt ſich bewußte Subject exiſtirt Gott als das Sein in irgend einem Object. Die Religion als Fetiſchdienſt hat den Inhalt dieſes Satzes zu dem ihrigen, die Religion als die chriſtliche den Inhalt jenes Satzes, der das Reſultat der geführten Unterſuchung ausſpricht. Die zwiſchen dem erſten Satz und dieſem Reſultate der Unterſuchung

vorgekommenen Sätze, wie ſie ſich ergaben, rücken dem Reſultate gleichſam immer näher, und können in der Beziehung noch beſonders beachtet werden, ohne daß es hier auf die Beachtung derſelben beſonders ankomme. In den Reflexionsbeweiſen für das Daſein Gottes iſt der Schluß der: weil die Welt iſt, oder weil ich bin, ſo iſt ein Gott. Hiermit hat es den Schein, als wenn die Welt, das Ich ꝛc. das Bedingende, und Gott das dadurch Bedingte wäre, er von welchem der Gedanke der des unbedingten Geiſtes iſt. Jener Schein verſchwindet jedoch, ſobald gedacht wird, daß es nicht die Welt oder das Ich, ſondern das Bewußtſein des Beweisführenden von der Welt, von dem Ich ſei, wodurch nicht Gott, ſondern gleichfalls das Bewußtſein deſſelben, angehend das Daſein Gottes, bedingt wird. In dem theologiſchen Beweiſe iſt der Schluß umgekehrt der: weil Gott iſt, ſo iſt die Welt, ſo bin ich. Alſo Gott iſt die Bedingung und das Bedingende, die Welt und deren Daſein das Bedingte. Wenn nun das Bedingte gegen die Bedingung den höheren Werth hat, ſo iſt hier die Welt und das Ich das Wichtigere und Gott das Unwichtigere. Hierauf könnte erwidert werden: jener Satz, weil Gott iſt, ſo iſt die Welt, ſei nur ein Gegenſatz gegen den, weil die Welt iſt, ſo iſt Gott; und wie es überhaupt in der Wiſſenſchaft auf bloße Sätze und Gegenſätze nicht ankommt, ſondern auf Begriffe, und wohin ſie führen, da es auf keine Schlußart ankommt. Aber in ſofern hat doch jener Satz für ſich und mit Bezug auf die concrete Identität, welche unterſucht wird, eine Bedeutung, inwiefern auch in ihm nicht Gott, ſondern das Bewußtſein des Menſchen von ihm, welcher ſei, für das Bedingende genommen wird, angehend das Bewußtſein des Menſchen von der Welt und von ihm ſelbſt als dadurch bedingt; es iſt des Menſchen Bewußtſein vom Sein des unbedingten Gottes. Würde darauf reflectirt, daß der Menſch Bewußtſein vom Sein Gottes in dem Bewußtſein vom Sein der Welt und ſeiner ſelbſt und dieſes in ihm enthalte, daß

alſo hier eine Identität beider ſei, ſo wird der Satz als abſurd abgewieſen werden müſſen.

Das Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen iſt kein nur gedachtes, der Geiſt der Menſchheit kein nur abſtracter Gedanke, worauf im Fortgang der Unterſuchung etwa das Denken komme, der Geiſt der Menſchheit iſt keiner von einem Menſchen ausgedachter, ſondern jenes Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen hat, indem es gedacht wird, zugleich Wirklichkeit in jedem Bewußtſein eines jeden Volkes von ihm ſelbſt, der Geiſt der Menſchheit iſt der in allen Nationen und Nationalgeiſtern wirkliche, und ſo ein Gegenſtand für das Denken, ein denkbarer und gedachter, und daß er in allen Nationalgeiſtern Wirklichkeit habe, das iſt eben mittelſt der vorhergegangenen Unterſuchung erwieſen. Aber was Wirklichkeit hat, das wird auch erfahren, ja muß ein Gegenſtand der Erfahrung werden oder ſein. Das Wirkliche iſt ein in irgend einer Erfahrung als wirkliches ſich bethätigendes oder doch beſtätigendes. Als Wirkliches iſt es an ſich das Vernünftige, und umgekehrt, mithin nicht blos das abſtract gedachte iſt das Wirkliche; iſt das Wirkliche, wie es iſt das Wahre, ſo iſt es dieſes als das Vernünftige. In der Vernunft und aus ihr hat alle Wirklichkeit ihre Wahrheit. Aber der Wirklichkeit iſt weſentlich und nothwendig, daß ſie von den Menſchen erfahren werden könne, und in der That erfahren werde. Die Erfahrung nun von der Wirklichkeit des Weltgeiſtes kann keine phyſikaliſche ſein, das wäre höchſtens die von der Wirklichkeit der Weltſeele, und wäre dieſe Erfahrung irgend ein phyſikaliſcher Gegenſtand. Der Weltgeiſt iſt nicht der in der Natur als ſolcher und in ihren Erzeugniſſen, ſondern in den Völker- oder Nationalgeiſtern wirkliche. Das Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen hat ſeine Wirklichkeit in dem Selbſtbewußtſein einer jeden Nation, aber dieſes ihr Selbſtbewußtſein oder der Nationalgeiſt beweiſet ſich als der wirkliche in dem ſittlichen, rechtlichen Leben und in den Thaten der Nation überhaupt, wie deren Princip das Nationalbewußtſein iſt. Somit iſt die

Erfahrung von der Wirklichkeit des Geiſtes der Menſchheit in den Völkern eine hiſtoriſche. Aber jenes Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen iſt das Allgemeine, gegen alles Beſondere des Nationalbewußtſeins und gegen alles Einzelne des ſubjectiven Bewußtſeins. Der Gott der Menſchheit, obzwar der bedingte, iſt doch kein ſpecieller, er iſt der allgemeine Geiſt. Vom Allgemeinen aber als ſolchem iſt keine Erfahrung möglich. Was erfahren wird, iſt und kann ſtets nur ſein das Einzelne, nicht einmal das Beſondere, geſchweige das Allgemeine. Phyſikaliſch z. B. iſt von der Gattung keine Erfahrung möglich, ſondern von ihr nur mittelſt der Species oder Art in den einzelnen Individuen. Werden auch alle Völker, wie ſie die Weltgeſchichte darſtellt, nach einander in einen Gedanken gefaßt, ſo iſt doch dieſer Gedanke höchſtens nur das Allgemeine, und als das Allgemeine werden die Völker nicht erfahren. Iſt alſo die Erfahrung als beſtätigend die Wirklichkeit des Geiſtes der Menſchheit möglich, ſo iſt ſie es nur zuvörderſt

a. als die Erfahrung deſſelben in einem einzelnen Volke. Der Geiſt der Menſchheit iſt der wirkliche in der Geſchichte oder geſchichtlichen Erfahrung eines einzelnen Volkes, dieſes Volk iſt das jüdiſche. Es wird daſſelbe wohl zur Auszeichnung von den übrigen allen als das welthiſtoriſche Volk bezeichnet, aber gewiß nicht von wegen ſeiner Wirkſamkeit und ſeinen Thaten in der Welt zur Um- und Fortbildung anderer Völker. In welchem Sinn iſt das jüdiſche das welthiſtoriſche Volk? In folgendem. Dies einzelne Volk iſt in der Weltgeſchichte und wird in ihr erfahren als das einzige, deſſen Selbſtbewußtſein als nationales zugleich das Bewußtſein Gottes als des alleinigen und als des unendlichen Geiſtes war. Die Wirklichkeit alſo, welche der Geiſt der Menſchheit hat, wird in dieſem einzelnen Volk erfahren, ſeine Religion war und iſt die monotheiſtiſche, allen andern vor und neben ihm fehlte dieſer Charakter des Monotheismus. Alle andern hatten alſo nur die Ahnung deſſen, wovon das jüdiſche Volk das klare Bewußtſein hatte, nämlich Gottes des unendlichen Geiſtes und

des alleinigen. Auch theilen die Religionen, welche nach der jüdisch geschichtlichen vorgekommen sind und vorkommen, die muhamedanische und christliche, mit der jüdischen den Charakter des Monotheismus. Sodann das Wirkliche wird nicht als das Allgemeine und Besondere, es wird und kann nur als das Einzelne erfahren werden. Das einzelne Volk aber, hier das jüdische, hat an ihm selbst gegen die Familie, worin es sein Bestehen hat, doch noch die Bestimmtheit des Besondern, nur jede Familie für sich wäre gegen diese Bestimmtheit das einzelne, in allen andern Völkern aber heben sich die Familienunterschiede, also auch die Einzelnheiten auf. Die jüdische Nation hingegen hat in sich den Familienunterschied auf's Bestimmteste enthalten. Zwölf Söhne Jacobs waren es, welche zwölf Familien begründeten, sie sind die zwölf Stämme.

Es ist das jüdische Volk, in welchem der in allen Menschen wirkliche Geist der Menschheit als solcher erfahren wird. Für Erörterung dieses Satzes ist zu reflectiren

1) auf den Unterschied in dem Verhältniß, in welchem das Bewußtsein des Menschen von ihm selbst als solchem zu seinem Bewußtsein Gottes als dem unendlichen Geiste steht. Es ist nämlich der Mensch als der Jude, der, indem seiner selbst sich als des Menschen bewußt, zugleich das Bewußtsein Gottes als des Geistes hat, welcher dasei, aber von welchem kein Bildniß und kein Gleichniß zu machen sei. Es ist der Mensch als Jude, somit ist das Selbstbewußtsein des Menschen als solchen noch mit dem nationalen Bewußtsein unmittelbar geeinigt oder verknüpft, jedoch in der Weise, daß das letztere sich nicht gegen das erstere geltend machen oder behaupten will. Bei den Völkern, deren Religion die pantheistische oder polytheistische war, ist der Geist der Menschheit tief in jedem Nationalgeiste noch verborgen, und hat dieser so zu sagen noch eine Macht und Gewalt über ihn. Demnach ist nicht zu sagen: z. B. es sei der Mensch als Grieche oder als Römer, welcher, indem seiner als des Menschen sich bewußt, Gottes als des unendlichen Geistes zugleich sich bewußt sei. Das Natio-

nalbewußtſein läßt noch nicht das Bewußtſein deſſelben von Gott als dem Geiſte aufkommen. Hierbei iſt Folgendes zu beachten. In dem Volke, deſſen Religion die monotheiſtiſche iſt, kann ein einzelnes Individuum, indem ſeiner als des Menſchen ſich bewußt, das Bewußtſein Gottes als des unendlichen Geiſtes haben, ſo daß mithin in dieſem Individuum der Geiſt der Menſchheit, wie er ſich zu Gott dem Geiſte verhält, rege ſei, aber der Nationalität und Nationalreligion iſt ſolches Bewußtſein der Individualität entgegen. Der Gegenſtand nun, den das Bewußſein des Menſchen in der Beſtimmtheit des Juden hat, iſt auf der einen Seite der Menſch als ſolcher, ja als Geiſt, auf der andern der unendliche Geiſt, und das Verhältniß, worin der Geiſt der Menſchheit in jener Beſtimmtheit des jüdiſch Nationellen zu Gott dem Geiſte ſteht, iſt das des Unterſchiedes des einen von dem andern. Das jüdiſche Volk betet nicht an und verehret nicht die Götter, aber auch nicht einen Geiſt, welcher der Geiſt der Menſchheit ſei als Gott der Geiſt, ſeine Religion hat nichts von Autolatrie in ihm, ſondern ein anderer iſt Gott der Geiſt, und ein anderer der national jüdiſch beſtimmte Geiſt der Menſchheit. Die Religion, als monotheiſtiſche, enthält ſomit den Charakter der Theolatrie. Und ſo iſt der concrete Monotheismus der jüdiſchen Religion in dieſem Unterſchiede jenes Verhältniſſes ſelbſt weſentlich verſchieden von dem abſtracten Monotheismus, deſſen §. 172 gedacht wurde.

2) Für die Erörterung des Satzes unter a. iſt eben auf jene Identität zu reflectiren. Der Menſch als Gegenſtand ſeines Bewußtſeins iſt verſchieden von Gott, der Geiſt als der Gegenſtand, den das Bewußtſein Gottes hat, aber das Bewußtſein iſt eins und daſſelbe. Die concrete Identität in jenem Verhältniß iſt alſo eben die dieſes identiſche Bewußtſein. Der Menſch als Jude iſt ſich ſeiner als des Menſchen, und Gottes als des Geiſtes ſeiner Andacht und Verehrung bewußt. Das Bewußtſein aber ſeiner ſelbſt iſt kein anderes, als das Bewußtſein Gottes des Geiſtes,

nur hat das Bewußtſein ſeiner ſelbſt, als des Menſchen, noch an ſich den nationalen Unterſchied ſeiner, des Juden, von anderen, die keine Juden ſind. Aber die Beſtimmtheit des Jüdiſchen oder Nationalen enthält das Bewußtſein Gottes, des alleinigen Geiſtes, nicht, wenigſtens iſt ſie von letzterem Bewußtſein durch es ſelbſt fern gehalten, es iſt der einzige Gott nicht Nationalgott, ſondern der Gott aller Völker, der Schöpfer, Erhalter und Herr der Welt. Die concrete Identität alſo iſt vorhanden, aber ſie iſt beſtimmt auf der einen Seite, und unbeſtimmterweiſe auch auf der andern noch durch die Nationalität beſchränkt. Die Identität jenes Bewußtſeins in ihrer Wirklichkeit wird daher erfahren am jüdiſchen Volke noch als eine Subordination des Selbſtbewußtſeins des Menſchen von ihm ſelbſt unter ſeinem Bewußtſein von Gott, dem Geiſte. In dieſer Subordination iſt Gott von dem jüdiſchen Volke nach ſeinem menſchlichen Charakter anerkannt für den Herrn, und erkennt das Volk ſich ſelbſt an für den Knecht des Herrn.

3) Das jüdiſche Volk hat als Nation ſein Beſtehen in den zwölf Stämmen, oder vielmehr in allen den einzelnen Familien, aus dem ſie beſteht. Aber ſo iſt die Erfahrung von dem in dieſem Volke wirklichen Geiſte der Menſchheit eine noch unvollſtändige, denn die vielen Familien jener vielen Stämme ſind nicht ein Einzelnes, ſondern ein Vieles, und vollſtändig iſt und wird die Erfahrung des Allgemeinen nicht in den Vielen, ſondern in den Einzelnen als ſolchen. Aber auch in dieſem Puncte hat ſich am jüdiſchen Volke die Erfahrung ſelbſt vervollſtändigt, hiſtoriſch rückwärts darin, daß die zwölf Söhne Jacobs als Abkömmlinge von ihm eine einzelne Familie bilden, urſprünglich und noch weiter zurück bis auf den Anfang, daß Iſaac und Jacob von Abraham abſtammen. Mit Abraham und in ſeiner legitimen Ehe mit Sara nimmt alſo in einer einzelnen Familie das jüdiſche Volk ſeinen erſten Anfang. Als Nationalreligion geht hiermit die jüdiſche auf die Religion einer Familie, auf die patriarchaliſche zurück. Es iſt in ihr nicht der Jude als Menſch, denn Abraham war noch kein

Jude, ſondern Abraham als Menſch, welcher, indem er ſeiner als ſolchen ſich bewußt iſt, das Bewußtſein von dem alleinigen Gott als den Geiſt hat, der ihm zwar erſcheinet, aber ohne daß dieſer eine ihm weſentliche Geſtalt habe und in dieſer fixirt ſei. Der Unterſchied des Selbſtbewußtſeins in der patriarchaliſchen Religion und das Bewußtſein von Gott iſt oben betrachtet worden. Hier kommt es auf die unter 2) berührte Identität an. In der patriarchaliſchen Religion iſt dieſe Identität noch nicht als eine Subordination des Geiſtes der Gottheit unter Gott, den Geiſt, auf eine fixe Weiſe beſtimmt. Das Verhältniß Abrahams zu Gott iſt weniger das des Knechtes zu ſeinem Herrn, als das des Freundes zu ſeinem Freund. Alſo Abraham in jenem Verhältniß iſt dem unter b und c. zu betrachtenden Verhältniß in der chriſtlichen Religion näher, wie der Jude als Menſch, wo das Verhältniß der Subordination iſt. Durch Abraham und ſeine Familie wird die Beſchneidung eingeführt, durch Moſes dieſelbe nicht nur als Geſetz für die Nachkommen Iſraels erhalten, ſondern durch ihn kommt auch für die Verfaſſung der jüdiſchen Nation eine Mannigfaltigkeit von Geſetzen hinzu; unter ihnen ſind die der zwei Tafeln, in denen aus dem Bewußtſein von Gott, dem Geiſt, zugleich das Bewußtſein des Menſchen von ihm ſelbſt, als ſolchen, aus dem Geiſte der Menſchheit hervorgegangen. Dieſe Geſetze haben daher den Charakter des an und für ſich Vernünftigen und Nothwendigen, wie es unabhängig iſt von allen particularen Vorſtellungen ꝛc. In dieſen Geſetzen war der Geiſt der Menſchheit der denkende und ſie ſelbſt beſtimmende, aber zu ihm kommt eine Menge anderer, blos nach den zufälligen äußeren Verhältniſſen des Volkes beſtimmter Geſetze, der Ritualgeſetze überhaupt. Und ſo iſt es denn der durch dieſe Ritualgeſetze ſelbſt beſtimmte Jude als der Menſch, deſſen Bewußtſein das von dem alleinigen Gott, von dem Geiſte iſt, und es kann die Wirklichkeit, welche der Geiſt der Menſchheit in dieſem einzigen Volke und in der erſten Familie

desselben erfahren wird, nicht bei dieser Erfahrung verbleiben, so vollständig sie sei.

Die Erfahrung, sie sei eine geschichtliche oder physische, hat Bestimmtheit, wenn sie die von einem einzelnen Gegenstand als solchen ist, ein solcher aber ist nicht irgend ein einzelnes Volk, denn das hat sein Bestehen in den Familien, auch nicht eine einzelne Familie, denn sie besteht in ihren Gliedern, und sogar nicht der Stammvater einer Familie. Die erst in einem Volke sich nur vervollständigende, aber die selbst vollständige, die so bestimmte Erfahrung, deren Gegenstand der unmittelbar einzelne, ein Individuum, wäre, ist aber hier eigentlich die vom menschlichen Selbstbewußtsein, als dem in den einzelnen wirkliche, wie dasselbe zugleich sein Bewußtsein Gottes als des alleinigen und ewigen Geistes ist, und als dieses Bewußtsein kein einzelnes und particuläres, sondern wenigstens zugleich ein nationales Bewußtsein, somit gegen den Einzelnen, dessen Bewußtsein es ist, das Allgemeine. Aber das Volk, dessen Bewußtsein es war und ist, ist das jüdische; jene Erfahrung also, als die vollständige, in der Beziehung, die es hier gilt, ist die, welche ein einzelnes Individuum des jüdischen Volkes, einen Juden, zu ihrem Gegenstand hat, keinen Griechen, keinen Socrates; denn das Bewußtsein des alleinigen Geistes als des Geistes, wie es auch das Bewußtsein eines einzelnen Griechen war, hatte doch nicht den Charakter des Allgemeinen, des Nationellen, den kann es nur haben, indem der Einzelne dem Volk angehört, dessen Bewußtsein es ist.

b. Es ist nicht der Mensch als Jude, sondern ein Jude als Mensch, in welchem das Selbstbewußtsein des Menschen, als solchen, wie es wirklich ist, als solches wirklich erfahren wird. Wer ist dieser Jude? Abraham nicht, denn der war einerseits noch kein Jude, und ist als Stammvater des jüdischen Volks kein einzelnes Individuum als solches. Jesus allein ist ein Jude als Mensch, er ein Jude α. nach seiner Abkunft, Mtth. 1, Lucä 3; und so gehörte er selbst zu einer jüdischen Familie. β. An ihm

iſt das religiöſe Zeichen, wie es von Abraham her verordnet war, vorgenommen, er iſt beſchnitten. γ. Er ſteht unter dem moſaiſchen Geſetze. Aber dieſer Jude iſt der Menſch als ſolcher, der Geiſt der Menſchheit iſt der dieſes Juden. Für ihn, den Menſchen, in dem rein menſchlichen Selbſtbewußtſein, hat ſeine Abkunft von Abraham keinen Werth, für ihn liegt auch darauf kein Gewicht, daß er zur jüdiſchen Nation gehöre, in ſeinem Wirken nimmt er zwar die erſte Rückſicht auf ſie, aber ſie iſt nicht ſeine alleinige Rückſicht. Er alſo, ein Jude, ſteht als Menſch unter den Juden ganz allein, und iſt darin der einzige Menſch, er erkennt ſeine Mutter und Verwandte an, aber ſo zugleich, wie wenn er kein Mitglied irgend einer Familie wäre. Math. 12, 47. In dem Leben dieſes Juden, wie das Evangelium berichtet, kommt nichts vor, welches auf irgend eine Weiſe mit dem Geiſte der Menſchheit in Widerſpruch ſtände, es iſt ein ſittlich und heilig durchgeführtes Leben bis an's Ende, und in der Weiſe, wie daſſelbe allen Forderungen des Geiſtes der Menſchheit genügt, kommt in der ganzen Weltgeſchichte kein ähnliches Leben eines anderen Individuums vor. Dieſes Leben iſt exemplariſch für jedes Individuum jeder Nation. Alſo der ſittlichen Freiheit, wie dieſe unabhängig von aller Nationalität das Weſen der Menſchheit als ſolcher iſt, entſpricht das Leben dieſes Juden und eben ſo entſpricht ſeine Lehre der ewigen Wahrheit, wie ſie gleichfalls unabhängig von allen Völkern, das Weſen der Menſchheit oder ihres Geiſtes iſt. Seine Lehren kommen in Vorſtellungen und Darſtellungen vor aus der jüdiſchen Vorſtellungs- und Darſtellungsweiſe. Aber ſelbſt in dieſer leuchtet aus ſeinen Lehren überall das von allem Nationalen unabhängige Wahre durch, ſo iſt er das Licht der Welt. Je tiefer ſeine Lehren durchforſcht werden, deſto mehr muß anerkannt werden, daß es die des Menſchen waren, nicht des Juden. Das jüdiſch Nationelle mithin an dieſem einzelnen Menſchen iſt ein in alle Wege nur Aeußerliches und Zufälliges, was die Beziehung betrifft dieſes Juden zu dem Menſchen als

solchen, nur in der einen Beziehung, daß der Mensch als solcher im Bewußtsein seiner zugleich das Bewußtsein des alleinigen Gottes hat, ist jenes jüdisch Nationelle nothwendig — ein Jude muß es sein. Es ist also in diesem Einzelnen, wie er unmittelbar erfahren wird, zu betrachten das Bewußtsein seiner selbst, wie es zugleich sein Bewußtsein Gottes des Geistes ist. Und demnach ist auch hier zu reflectiren

1) auf den Unterschied in dem Verhältniß des rein menschlichen Bewußtseins zum Bewußtsein Gottes. Christus seiner selbst als des Menschen sich bewußt, und zugleich Gottes als des Geistes, hat an sich dem Menschen einen anderen Gegenstand seines Bewußtseins, und an Gott, dem Geist, gleichfalls einen anderen. Er weiß sich, den Menschen, zwar unabhängig von seinem Volke, aber nicht als Gott, sondern als der Mensch, und er ist Gottes sich bewußt, aber nicht als Mensch, sondern als Gott. In diesem Bewußtsein des Unterschiedes seiner selbst, als des Menschen, von dem alleinigen Gott betet er selbst Gott an und zu ihm (Joh. 17). Matth. 26, 38—39. Lucä 23, 46. Wer betet, kann nicht angebetet werden, bleibt also die Betrachtung bei dem Unterschiede stehen zwischen dem Gegenstand, den das rein menschliche Bewußtsein Christi hat, und zwischen Gott, den eben das Bewußtsein hat, so ist es abgeschmackt, von einer Anbetung Christi zu reden. Aber wie oben, so ist zu reflectiren

2) auf die Identität in jenem Verhältnisse. Das abstracte Denken, an irgend ein Subject geknüpft, hält sich in jenem Reflectiren auf den Unterschied unter 1) und daraus gehen dann die Lehren hervor von Christo, der ein frommer Mensch gewesen war, moralisch, talentvoll und tüchtiger, wie irgend einer, was die Religionswahrheiten angeht. Wie oben, so ist auch hier zu beachten das Bewußtsein als das eine und selbe, obzwar sein Gegenstand, indem er der Mensch ist, ein anderer, und eben sein Gegenstand, indem er Gott der Geist ist, auch ein anderer sei. Solch ein Bewußtsein ist schon das des Menschen, als des Juden, mithin

deſſen, der durch nationale Verfaſſung, Geſetze, Sitten, durch ſeine Endlichkeit bedingt und beſchränkt iſt. Solch identiſches Bewußtſein iſt daſſelbe auch vielmehr, indem es das eines Juden, als des Menſchen iſt, für welchen mithin die Nationalität und ſonſtige Endlichkeit keine Schranke iſt. Der Gegenſtand des Bewußtſeins als Gott iſt der an und für ſich unendliche Geiſt, das Bewußtſein ſelbſt aber von Gott, indem es das dieſes Menſchen iſt, iſt von allen Endlichkeiten frei, es iſt daſſelbe unendliche Bewußtſein wie Gott der unendliche Geiſt. Alſo der Geiſt der Menſchheit wirklich und wirkſam in dieſem Juden, und ſo daß er als der wirkliche erfahren wird, iſt nicht ein Geiſt neben Gott, dem Geiſt, außer ihm, ſo daß zwei Geiſter wären, ſondern er iſt der Geiſt der Menſchheit, und Gott der Geiſt in der Menſchheit. Die beiden Seiten des Verhältniſſes ſind hier völlig in einander, und ſo iſt das Verhältniß dieſer beiden Verhältniſſe die abſolute Identität ſelbſt. Das Verhältniß des Menſchen lediglich als ſolchen zu ihm ſelbſt iſt, ohne geworden zu ſein; das Verhältniß eben deſſelben zu Gott iſt gleicherweiſe ohne geworden zu ſein, es iſt das ewige vor allem Werden. Aber das Weſen des Menſchen iſt Bewußtſein oder Geiſt, und das Weſen Gottes iſt der Geiſt ſelbſt; alſo das rein Menſchliche als Geiſtiges und das Göttliche als ſolches iſt eines wie das andere das ewige und keines außer dem andern, es iſt alſo beides in ſeinem Unterſchiede von einander zugleich das concret Identiſche.

Das Verhältniß eines einzelnen Menſchen zu ihm ſelbſt, und darin daß ſein Geiſt nicht ein identiſcher, auch nicht ein Familien- oder Nationalgeiſt; ſondern der Geiſt der Menſchheit iſt, iſt zugleich in ungetheilter Weiſe ſein Verhältniß zu Gott, und als ſolches nicht ein in irgend einer Zeit gewordenes oder entſtandenes ſondern das ewige. Dieſes kann auch ſo vorgeſtellt werden, die menſchliche Natur iſt nicht in irgend einer Zeit erſt zur göttlichen Natur hinzugekommen, wie wenn dieſe einſt ohne die menſchliche geweſen ſei. Chriſtus als jener einzelne und einzige Menſch in

seinem ausgesprochenen Verhältniß zu ihm selbst, wie es das ewige zu Gott ist, ist nicht der von einem Menschen gezeugte, wohl von einem Weibe geboren; denn er war ein einzelner Mensch, er also jener einzige Mensch war nicht jüdischer Abkunft, sondern war der Sohn Gottes und zwar der einzige. Jenes Verhältniß seiner zu ihm selbst, wie es unmittelbar das Verhältniß zu Gott selbst ist, wird geschichtlich erfahren, und die biblisch evangelische Tradition ist diese geschichtliche Erfahrung. Die Geburt wird erzählt als ein geschehenes Wunder. Nun kann das geläugnet werden, daß Christus Gott zu seinem Vater habe, aber dabei wird nur diese geschichtliche Erfahrung abgethan, aber keineswegs die Wahrheit jenes ewigen Verhältnisses dieses einzigen Menschen zu Gott. Auch einzelne Sprüche Christi selbst sind bestätigende Erfahrung. Johannis 8. 58. 17, 5.

β) Das Verhältniß Gottes zu ihm selbst ist ebenso ungetheilt sein Verhältniß zu dem einzelnen als dem einzigen Menschen und wie es das Wesen Gottes selbst mit sich bringt, das ewige Verhältniß, was auch so ausgesprochen werden kann: die göttliche Natur ist nicht zu irgend einer Zeit zur menschlichen hinzugekommen, es ist wie die Menschheit nicht ohne die Gottheit, so auch die Gottheit in ewiger Weise nicht ohne die Menschheit. Aber das Verhältniß auf der einen Seite unter α hat, indem es gedachtermaßen das ewige ist, zugleich die Zeitlichkeit an sich, und ist zugleich ein an sich zeitliches, es ist ein Jude, der als Mensch und als der Geist der Menschheit im ewigen Verhältniß zu Gott ist, als Jude hebt ein individuelles und zeitliches Leben desselben an, und wird es zeitlich. Das Verhältniß auf der andern Seite hingegen, unter β, hat eine bestimmte Zeitlichkeit nicht an sich, als Verhältniß Gottes zu Christus dem Menschen ist es, indem das ewige, zugleich das wirkliche, aber als das wirkliche wird es nur erfahren, indem es nur zugleich ein zeitliches ist oder wird. Die Erfahrung Gottes des Ewigen zu dem zeitlichen Menschen ist die, daß er Mensch geworden sei. Joh. 1, 1 — 13. 1 Ti-

moth. 3, 16. Beides unter α und β Betrachtete kann in chriſtlicher Vorſtellung ſo gegeben werden; ohne den Vater, der Gott iſt, iſt der Sohn unmöglich, — das Verhältniß des Sohnes zu ihm iſt nothwendig das zum Vater, und die Natur des Vaters iſt die des Sohnes. Dieſe menſchliche Natur iſt zugleich die von Gott, aber ſo iſt auch ohne den Sohn der Vater unmöglich. So liegt der Begriff von jenem Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt, wie es ſein Verhältniß zu Gott, und Gottes, wie es das zu dem Menſchen iſt, den weiterhin vorkommenden beiden Naturen Chriſti zum Grunde. Es iſt nun endlich

γ) beiderlei Verhältniß in einem, und dieſes Eine iſt die Identität beider. Die Identität beider, der Geiſt der Menſchheit in dem einzigen Menſchen Chriſtus wirklich, hat keinen andern Inhalt als Gott den Geiſt, und dieſer keinen andern als er. Das Wiſſen dieſes einzigen Menſchen als ſein des Menſchen Wiſſen iſt Gottes Wiſſen, er iſt ſo das unendliche Wiſſen, und das Wollen deſſelben Gottes Wollen und Vollbringen. Zwiſchen der Intelligenz, als dem einen Elemente des Geiſtes der Menſchheit, und zwiſchen der Intelligenz, als dem Elemente des Geiſtes der Gottheit, iſt kein Unterſchied, zwiſchen dem Willen des Menſchen Chriſti und zwiſchen dem Willen Gottes des Geiſtes iſt auch kein Unterſchied. Jene Identität hat mithin in dieſem Verhältniß des einzigen Menſchen zum alleinigen Gott ihre vollkommene Beſtimmtheit, als concrete Identität, ſo daß auch nicht einmal eine Subordination ſtattfindet im Verhältniß des Menſchen, deſſen Geiſt der Menſchheit iſt zu Gott dem Geiſt. Dieſe Subordination iſt der Geiſt in der jüdiſchen Nation, mit Bezug auf Gott den Geiſt, alſo dort, wo nicht ein Jude als Menſch, ſondern der Menſch als Jude ſeiner ſich bewußt wird, wie er ein Verhältniß zu Gott habe. Hier hingegen iſt der einzige Menſch als der eingeborene Sohn Gottes, und ein durchgreifend gleiches Verhältniß zu dem Vater, es iſt das des Vaters zum Sohne. Lucä 20, 40 — 44. — Wenn David ein Sohn Gottes iſt, wie kann er Gott in den

Psalmen seinen Herrn nennen? Also ist das Verhältniß keines Juden das des Sohnes zum Vater, nur dieses einzigen Christi.

3) Die Religion, zu welcher Jesus als ein Jude sich bekannte, war selbst die jüdische Religion. Von ihm dem Juden kann gesagt werden: er hatte die Religion seiner Väter. Aber dieser Jude als der Mensch, und so unabhängig von aller Nationalität, hat gar keine Religion und bedarf keiner, sein Verhältniß zu Gott ist das concret identische. So wenig von Gott dem Geiste zu sagen wäre: er habe Religion, so wenig kann vom Geiste der Menschheit in seiner concreten Einheit mit Gott dem Geiste gesagt werden: er habe Religion. Vielmehr Christus als der Mensch in seinem ewigen Verhältniß zu Gott, ist der Urheber, der Stifter der Religion. In dieser Religion hebt sich alle und jede Nationalität auf, also auch die jüdische. In der christlichen Religion verschwindet daher

α) jenes Zeichen der jüdisch monotheistischen, welches in der patriarchalischen Religion Abrahams und in dem menschlichen Bewußtsein von Gott dem Alleinigen, noch an das Natürliche, an die Generation erinnert. Es ist der rein menschliche Geist, der Gott den Geist erkennet oder weiß, und der so von der Naturseele, Weltseele, der Entstehung und Fortpflanzung weit absteht. Und so verschwindet auch in dieser Religion jenes Zeichen der polytheistischen Religion, besonders der griechischen, dargestellt in einer Gottheit, in der Göttin der Liebe. An die Stelle dieses Zeichens kommt ein anderes, es ist die Taufe durch Wasser und Geist, das Bad der Wiedergeburt, daß in ihm der Geist der Menschheit wach werde. Die tiefe Beziehung des Zeichens auf das Geistige und auf eine Liebe, die nichts mit dem Geschlechtstriebe zu thun hat, drückt sich sehr gut darin aus, daß das Zeichen ein verschwindendes ist und an dem Getauften keine äußere Spur seiner Weihe sichtbar ist, die vielmehr auf eine höhere, geistige Geburt hindeutet.

β) Aus eben dieser Religion sind ausgeschlossen alle Sym-

bole und Ritualien, die ſich auf die natürliche Selbſterhaltung jedes einzelnen Menſchen ſo wie jedes Volks beziehen, z. B. das Paſchafeſt, ſo jedes Erndtefeſt der Juden. Dafür hat jene Religion zwei einfache Zeichen, Brod und Wein im Abendmahl, Zeichen ſind ſie, wie ſie auch ſonſt noch genommen werden mögen. Das was weſentlich durch ſie angedeutet wird, iſt nicht die natürliche, ſondern die geiſtige Selbſterhaltung des Menſchen, in Anſehung alles deſſen, was durch die Wahrheit und den Glauben vermittelt wird.

γ) In der Gemeinde, deren Religion ſie iſt, in der Kirche ſind andere Feſte aus dem Grunde dieſer Religion angeordnet, aber ſämmtlich mit gleicher Beziehung vom Natürlichen hinweg, aufs Geiſtige. Es ſind der an ſich nothwendigen drei.

1) Das der incarnatio, Weihnachten, es iſt nicht ein materielles Object, das die menſchliche Natur annehme, nicht Brod und Fleiſch, welches ſich in den menſchlichen Leib verwandle, es iſt Gott ſelbſt in ſeiner geiſtigen Weſenheit, der Menſch geworden iſt, und ſo hat ſchon das erſte Feſt eine innere geiſtige Beziehung.

2) Das Feſt der resurrectio; in Anſehung ſeiner kommt die Leiblichkeit als ſolche wenig oder gar nicht in Betracht, aber der Geiſt des Auferſtandenen iſt identiſch mit dem Geiſte der Menſchheit und Gottes und welcher Geiſt der Gemeinde wird.

3) Das Pfingſtfeſt, das der inspiratio, deſſen Beziehung unmittelbar die auf Gott den Geiſt iſt und auf den Menſchen in ſeiner geiſtigen Natur. Dieſes dritte iſt das höchſte Feſt, in ihm ſind die beiden andern nur als Momente enthalten.

c) Die chriſtliche Religion iſt die der in allen Nationen und allen Familien wirklichen Menſchheit. Das Nationelle und das Einzelne jeder Familie iſt jenes als das Beſondere, dieſes eben als das Einzelne dem an und für ſich Allgemeinen, nämlich der Menſchheit als ſolcher, untergeordnet. Die chriſtliche Religion hebt nicht den Unterſchied der Völker und Familien auf, aber ſie

nimmt dieſen, indem in ihnen der Geiſt der Menſchheit ein wirklicher iſt, in ſich auf, und ſo iſt ſie, ohne Unterſchied der Völker und Familien von einander, die Religion der Menſchheit als ſolcher in ihnen. Sind noch nicht alle Nationen mit ihren Familien in der chriſtlichen Religion enthalten, ſo enthält ſie doch die Möglichkeit der Aufnahme aller in ihr, oder das, daß ſie die Religion der Welt werde. Das Wirklichſein des Geiſtes der Menſchheit in allen Völkern iſt ein Gegenſtand der geſchichtlichen Erfahrung, auf welcher Stufe der Bildung jede dieſer Nationen ſtehe, vorausgeſetzt, daß ſie eine Nation iſt. Aber jene in der chriſtlichen Religion enthaltene Möglichkeit, die aller Völker zu werden, wird nicht erfahren und kann kein Gegenſtand der Erfahrung ſein. Der Grund alſo, den der Gedanke dieſer Möglichkeit hat, iſt nur in ihr zu ſuchen, und ſo kommt auch hier in Betracht das Verhältniß, worin das Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen einerſeits zu ihm, von welchem es das Bewußtſein iſt, andrerſeits zu Gott ſteht, von dem es gleichfalls das Bewußtſein iſt oder wird. Demnach wird zu reflectiren ſein in der chriſtlichen Religion

1) auf den Unterſchied der beiden Seiten dieſes Verhältniſſes. Es iſt nämlich α) das Verhältniß des Menſchen als ſolchen zu ihm ſelbſt das des Geiſtes zu ihm, zu ſich ſelbſt. Aber dieſer Geiſt des Menſchen oder der Menſchheit hat die Nationalität an ſich, auch ſelbſt wie er in der chriſtlichen Religion der Geiſt der Menſchheit iſt, denn ſie vertilgt die Nationalität nicht. So durch die Nationalität beſchränkt oder beſtimmt, mithin Geiſt der Menſchheit als der eines beſondern Volkes, iſt er ein anderer als Gott der Geiſt, welchen das chriſtliche Volk in jenem Character des Geiſtes der Menſchheit anerkennt, verehrt und anbetet. Gleicher Weiſe iſt β) das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt nicht identiſch mit dem Verhältniß des Geiſtes der Menſchheit zu ihm, wie dieſes durch Nationalität beſtimmt iſt. Alſo kein chriſtliches Volk, indem es Gott für den Geiſt anerkennt und anbetet, hat den Geiſt der Menſchheit zum Gegenſtand ſeiner Anerkennung und Anbetung,

o daß es als Volk auf eine characteriſtiſche Weiſe beſtimmt, dieſen Character für die Gottheit nehme.

2) Ferner iſt zu reflectiren auf die Identität beider. Der menſchliche Geiſt als ſolcher, mithin ganz unabhängig von aller individuellen Einzelnheit und nationellen Beſonderheit iſt auf die betrachtete Weiſe in concreter Identität mit Gott dem Geiſte. Aber die Menſchheit, und der Geiſt in der einzelnen Nation und Familie wirklich, iſt, wie unter 1 angedeutet worden, im Unterſchied von Gott dem Geiſte. Woher kommt denn, bei dieſem Unterſchied, die Identität deſſelben mit ihm? Zuvörderſt daher: in der chriſtlichen Gemeinde kommt der Unterſchied der Nation und Familie von einander ganz und gar nicht in Betracht, er iſt in der Gemeinde kein Unterſchied; die Individuen der verſchiedenen Nationen und Familien, in der chriſtlichen Gemeinde verſammelt, ſind Chriſten, weiter nichts, und ob eine chriſtliche Gemeinde in Aſien oder Africa ſich verſammle, iſt ganz einerlei, iſt identiſch, aus was immer für Ständen ſie auch beſtehe. Alſo in dieſer Identität hat die chriſtliche Religion und Gemeinde ganz und gar nichts Nationelles an ſich, daher vornämlich, daß ſofern der Jude einer Nation angehört, er kein Chriſt zu ſein vermag. In dieſer Beziehung hieß es: der Aufgang der Religion durch Chriſtum ſei der Untergang der jüdiſchen. Juden ſind noch da und die Prätenſion, eine Nation zu ſein, auch, aber ſie iſt es nicht, denn eine Nation muß Selbſtändigkeit haben. Nur alſo der Jude als ſolcher, weil er beſonders den Gedanken, daß Gott der Höchſte ſich erniedrige, nicht ertragen kann, iſt aus der chriſtlichen Gemeinde ausgeſchloſſen. Bloß die mohamedaniſche Religion theilt mit der chriſtlichen den Character, nicht an die Nationalität des Geiſtes gebunden zu ſein. Im Islam mangelt es daher nicht am Geiſte der Menſchheit, der in ſo vielen Nationen Wirklichkeit hat; und der Grad der geiſtigen Cultur kann für den Unterſchied auch nicht in Betracht kommen, denn im Mittelalter war der Araber der gebildetſte. Was iſt es dann nun, wodurch jene Identität der

Völker, deren Religion die christliche ist, sich von der Identität der Völker, deren Religion der Islam ist, unterscheidet? Der Unterschied ist der, in der christlichen Religion ist durch den Inhalt und durch das Wesen der Religion selbst keinem, der sich zu ihr bekennt, eine Schranke gesetzt für seinen Glauben. Der Geist der Menschheit, dessen Wesen wie das Wollen so das Denken ist, hat das Denken nur als rein menschliches, indem es das absolute Zweifeln zu sein vermag; das ist das Characteristische der christlichen Religion, daß sie zum unbedingten Zweifel auffordert. Darin ist jener morgenländische Geist des Islam der bornirte, daß er den absoluten Zweifel nicht darf aufkommen lassen. Jene Identität nun, wie sie betrachtet worden, rein als solche ist als die des menschlichen Geistes mit Gott dem Geiste, sofern jener mit der Nationalität behaftet ist, doch nur die Identität, in welcher der menschliche Geist Gott dem Geiste subordinirt ist. Daher die christliche Gemeinde, indem sie rein aus dem Geiste der Menschheit, oder mittelst seiner die Anerkenntniß von Gott dem Geiste hat, doch, da die Nationalität von ihm unzertrennlich ist, sich zu Gott als ihn anbetend, und namentlich in der Andacht sich ihm unterwirft. Aber diese Andacht und Unterwerfung ist eine andere, als sie im Judenthum war, das Knechtische ist weg. Sie ist einerseits Andacht in der Demuth, und andrerseits Andacht in der Erhebung, indem der Geist der Gemeinde doch der Geist der Menschheit ist. Ihr Ziel hat diese Andacht in der Erkenntniß, im Wissen, und mit der Erkenntniß nimmt die Identität des Menschlichen und Göttlichen zu, geht es aus jener Subordination in jene Identität über, wo das Verhältniß des Geistes zur Gemeinde das der Liebe ist.

3) Nicht jede Gemüthsbewegung ist Andacht, aber alle Andacht ist Gemüthsbewegung, als diese wird sie angeregt

1) durch irgend ein Gefühl, so ist sie die Andacht in der Mystik;

2) durch irgend eine Vorstellung, so ist sie die Andacht des Phantasten;

3) durch irgend einen Affect, der bis zur Leidenſchaft gehen kann und deren Weſen das Gefühl, ſo iſt ſie die des Schwärmers;

4) durch irgend eine Erkenntniß und iſt Gemüthsbewegung in dieſer Erkenntniß, und ſo lange ſie in ihr bleibt, iſt das Erkennen ſelbſt ein Andächtigſein; hebt ſich aus ihm die Gemüthsbewegung heraus, ſo iſt es das Erkennen als ſolches.

Die polytheiſtiſchen Religionen, ſo lebhaft die Gemüthsbewegung der Menſchen in ihrem Cultus ſein möge, ſind doch ohne Erkenntniß, wodurch dieſe Bewegung angeregt würde; ihre Andacht iſt die des Gefühls, der Vorſtellung, des Affectes, und wo es in ihr zur Erkenntniß käme, würde die Religion ſelbſt aufhören. Sie haben daher keine Lehrer, ſondern Prieſter. Die beiden andern monotheiſtiſchen Religionen, außer der chriſtlichen, machen in ihrer Andacht Anſpruch auf Erkenntniſſe, allein dieſe Erkenntniſſe halten ſich innerhalb der Erfahrung und ſind namentlich hiſtoriſche Erkenntniſſe. Der Gegenſtand der Andacht wird in dieſer Religion als der unerkennbare gedacht, und die einzige Erkenntniß von ihr iſt die von der Unerforſchlichkeit Gottes. Die Erkenntniß, durch welche in der chriſtlichen Religion jene Gemüthsbewegung angeregt wird und in der ſie ſich als freie Geiſtesandacht bewährt, iſt die Erkenntniß vom Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt. So hat die chriſtliche Religion, indem ſie die des Geiſtes der Menſchheit iſt, zum Gegenſtand ihrer Andacht keineswegs den Unerforſchlichen, ſondern den Erkennbaren, und ihn, der mittelſt der Andacht, wenn das Denken bei ihm beharrt, auch das Verhältniß zu ihm ſelbſt wirklich erkannt wird. Dieſe Erkenntniß iſt

α. die von Gott, der ſeinen Grund in ſich, der ſich ſelbſt gleichſam zur Grundlage ſeiner ſelbſt hat. In dieſem Verhältniß Gottes zu Gott, in welchem er ewig gegründet, iſt ſein Weſen die Wahrheit, und in Bezug auf die Möglichkeit, ihn in ſeiner Wahrheit, mithin die ewige Wahrheit ſelbſt zu erkennen, iſt die chriſtliche Religion die des Glaubens, und zwar in einem Sinne, wie ihn, den Glauben, keine andere monotheiſtiſche haben kann, nämlich in dem,

daß dieſes Glauben nicht mit der Negation der Erkenntniß Gottes behaftet iſt, ſondern die Poſition der Erkennbarkeit deſſelben enthält, daher von der chriſtlichen allein zu ſagen iſt, ſie ſei die Religion des Glaubens.

β. Das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt iſt das ſeiner zu ihm, aus welchem er iſt, zu ihm, dem Grunde deſſen, das er iſt. Das Weſen Gottes in dieſem Verhältniß iſt die ewige Freiheit, und die chriſtliche Religion, als die des Glaubens an die Wahrheit, iſt hiermit zugleich die Religion der Freiheit, der Freiheit auch in einem Sinne, wie keine andere Religion dieſe hat, indem es hier die ewige Wahrheit iſt, durch welche zuvörderſt im Glauben, dann im Erkennen der menſchliche Geiſt ſich frei macht.

γ. Die Wahrheit ad a iſt nicht jenſeits des Denkens außer dem Gedanken, und ſo wie wenn ſie Wahrheit ſein könne durch irgend eine andere Bewegung als diejenige, welche das Denken ſelbſt iſt. Es findet wohl in dem Menſchen ein Gefühl der Wahrheit ſtatt, aber dieſes iſt nicht ihr Princip. Die Wahrheit in Anſehung Gottes iſt im ewigen Verhältniß zur Intelligenz.

ad b. Die Freiheit iſt und kann nicht ſein außerhalb des Wollens. Alle Bewegung und Thätigkeit, die kein Wollen iſt, hat nur den Schein der Freiheit, aber iſt ſie nicht. Die Freiheit alſo als das Weſen Gottes hat ein eben ſo ewiges Verhältniß zum Willen. Aber beide, das Denken und das Wollen, ſind das Weſen und der Inhalt des Geiſtes, er iſt, was er iſt, Geiſt, indem er die denkende und wollende Thätigkeit iſt. Dieſes Weſen nun, Intelligenz und Wille, iſt einerſeits das des Geiſtes der Menſchheit, wie er durch Nationalität und Individualität bedingt iſt, andererſeits das Weſen Gottes des Geiſtes in ſeiner ewigen Unabhängigkeit von Allem. Die chriſtliche Religion iſt die der Menſchheit, es iſt alſo in ihr der Geiſt der Menſchheit, durch welchen und kraft deſſen jede Erkenntniß, jede Gemüthsbewegung in der Andacht ſich auf Gott den Geiſt bezieht. Und ſo iſt ſie, wie die Religion des Glaubens und der Freiheit, ſo auch die des

Geistes. Das Wesen des menschlichen Geistes ist von dem des göttlichen Geistes nicht als Wesen, sondern nur durch die Bedingtheit des Einen und die Unbedingtheit des Andern verschieden. In der Identität seines Wesens mit dem Wesen des göttlichen Geistes vermag der menschliche Geist Gott in ihm wie in sich, und umgekehrt, zu erkennen, so ist es der Geist, der alle Dinge erforschet, auch die Tiefen der Gottheit, diese Tiefen sind die Eigenschaften. In dem Sinn, wie die christliche die Religion des Geistes ist, ist es keine andere; denn in der eben entwickelten Weise führet die Religion des Glaubens und der Freiheit dahin, daß Gott in seinen Eigenschaften und sie in ihm erkannt werden, während jene Religionen bei der Unerforschlichkeit stehen bleiben.

Die Aufgabe war: für wen hat Gott Dasein? Mittelst der geführten Untersuchung hat sich der Gedanke Gottes dahin bestimmt, daß er der Gedanke ist von ihm, dem in der Wahrheit und Freiheit seiner selbst gewissen Geist, und somit steht die Aufgabe so: für wen hat Gott als der Geist der Wahrheit und Freiheit Dasein? — Einzig und allein für den Menschen als Christen. Der Gedanke von Gott ist, wenn nicht der Gedanke von ihm als dem in seinem Verhältniß zu ihm erkennbaren, ein noch unvollständiger, und Gott ohne diese Erkennbarkeit seiner hat keine Wirklichkeit. Wird er als der wirkliche anerkannt und an seine Existenz geglaubt, so hat dies seinen tiefern Grund darin, daß jene Erkennbarkeit seiner als des Geistes der Wahrheit und Liebe, rein menschlicher Weise wenigstens geahnet ist. Der Mensch als Christ ist der zwar durch Individualität und Nationalität bedingte Geist, aber mit dem Streben, sich im Glauben und in der Liebe zu Gott von beiden unabhängig zu machen und zu erhalten, also der zu dieser Unabhängigkeit befähigte Geist. Ein vollständiger Beweis für das Sein Gottes kann daher nur innerhalb der christlichen Religion, wie sie die der Menschheit und des Geistes als solchen ist, geführt werden. Für die Lösung jener Aufgabe ist das Verhältniß des Selbstbewußtseins zum Bewußtsein Gottes nach allen

Seiten hin und mit allen ſeinen Momenten in Betracht gezogen worden. In dieſer Betrachtung kamen nun Momente vor, die nur erörtert, aber nicht bewieſen wurden, namentlich folgende: Identität der menſchlichen und göttlichen Natur im Unterſchiede beider von einander; ferner die Gottheit eines einzelnen als des einzigen Menſchen, die Gottheit Chriſti, ferner die Menſchwerdung Gottes. Dieſe Momente, als Dogmen dem Innern der Dogmatik angehörend, mußten nur beachtet werden zur Vollſtändigkeit des Verhältniſſes, aber bewieſen konnten ſie hier nicht werden. Die Frage iſt hier nur, ob das zu betrachtende Verhältniß der Menſchheit zu Gott wirklich von allen Seiten, alſo vollſtändig in Unterſuchung gezogen worden ſei, oder ob ein Hauptmoment übergegangen ſei?

Gedruckt bei den Gebr. Unger.